Ж. Дюмезиль

СКИФЫ и НАРТЫ

Georges Dumézil

ROMANS
DE SCYTHIE
ET D'ALENTOUR

ЧИТАЮЩАЯ ЧЕРКЕСИЯ
VK.COM/CIRCASBOOK

PAYOT, PARIS
1978

Ж. Дюмезиль

СКИФЫ и НАРТЫ

Сокращенный перевод с французского
А. З. АЛМАЗОВОЙ

Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1990

ББК 82
Д96

Под редакцией
Б. А. КАЛОЕВА

Рецензент
Р. Л. ЦАБОЛОВ

Дюмезиль Ж.
Д96 Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А. З. Алмазовой. Послесл. В. И. Абаева. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990.— 229 с.

ISBN 5-02-016569-7

Труд Дюмезиля — продолжение его более чем пятидесятилетних исследований в области осетинского нартского эпоса и нартских сказаний других северокавказских народов. Исследование нартского эпоса ведется автором на фоне и в связи с индоевропейской мифологией.

Д $\frac{4804000000\text{-}031}{013(02)\text{-}90}$ 104-89

ББК 82

ISBN 5-02-016569-7

© Payot, 1978, Paris
© Перевод на русский язык, статья «От переводчика» и послесловие: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1990

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Книга «Скифы и иарты» представляет собой сокращенный вариант обширного нсследовании Жоржа Дюмезиля «Romans de Scythie et d'alentour». В соответствии с указанной темой перевод охватывает лишь строго ограниченный круг материала; кроме того, другие допущеиные в настоящем издании купюры объясияются стремлением не повторять положения, доводы и цитаты, уже известные заинтересованному читателю по книге «Осетинский эпос и мифология» (М., 1976).

Весь научно-справочный аппарат книги (порядок библиографических ссылок, «Указателя», примечаний и пр.) в точности повторяет систему, принятую автором. Выдержки из античных источников даются по русским изданиям. Что касается фольклорных текстов, то в тех случаях, когда речь идет о вариантах, широко известных в русском изложении, в нашем нздании они сохраиены в прежних переводах. Часть осетинского материала переведена непосредствеино с оригииала; иноязычные тексты, известные автору из архивов или запнсанные им самим, даются в переводе с французского.

В. И. Абаеву,
моим кавказским друзьям
на Кавказе, в Москве, в Анатолии
эту книгу о четвертой Музе Геродота
посвящаю

ПРЕДИСЛОВИЕ

Duros aeterni Martis Alanos...[1]

Название «скифы», так же как «кельты» или «эфиопы» и по тем же причинам, в древности применялось для обозначения любой смутно представляемой массы людей — всех тех, кто жил к северо-востоку от известных грекам краев, будь то кочевые или оседлые народы. Однако историки, на которых мы будем ссылаться, колеблются лишь между двумя более узкими понятиями. Для Геродота «скифы» в самом прямом смысле слова — это группа тесно связанных между собой народов, говорящих на одном языке и всегда живших в краях, которые простираются за речной и морской границей, идущей от низовий Дуная до Азовского моря и далее. Геродот (и вслед за ним Лукиан) делает, например, различие между скифами и савроматами — их восточными соседями и часто врагами, о которых он говорит лишь, что они происходят от скифов и амазонок, а потому по языку и обычаям почти не отличаются от своих отцов, только несколько грубее. Можно думать априори, что среди народов, которых Геродот упоминает под обобщенным именем скифов, некоторые говорили на более или менее различающихся диалектах одного и того же «европейско-иранского» языка: примечательно, что один из этнонимов у Геродота, меланхлены, означает по-гречески «те, кто носит черную шубу из шерсти». (...) Сарматское племя, известное из надписей в Ольвии, Sau-dara-tai, подтверждает приведенное толкование: это «носящие (корень dar-) черное».

В последние столетия до Р. Х. и особенно в первые века новой эры это относительное постоянство перечисленных Геродотом народов под натиском азиатских племен сменяется смутой, миграциями; формируется много новых, обычно недолговечных этнических образований. Авторы того времени склонны

[1] Суровых алан бессмертного Марса... (В предисл. примеч. пер.)

считать всех их скифами, реже — сарматами, умаляя тем самым и точность и значительность этого понятия. Среди появившихся тогда названий племен и народов находим имена тех, которые произошли, видимо, скорее от сарматов, нежели от скифов как таковых, и которым суждено было доставить много хлопот и воинам и летописцам обеих Римских империй: это язиги, ясы и особенно аланы и роксоланы, иначе говоря, «*Ariana» и, что почти то же, «светлые *Ariana».

Столь непомерную географическую растяжимость термин «скифы» стал обретать, вероятно, давно. В самом деле, трудно рассматривать этимологию слова «скифы» в отрыве от имени их самых восточных родичей — саков, тех, что жили в Туркестане и установили плодотворные связи не только с иранскими державами, но и с индийцами — последователями буддизма.

Это краткое изложение очень запутанных исторических данных позволяет понять, как невосполнимо то, что ни один из названных народов не оставил текстов о своих концепциях, религии, учреждениях, своей истории, невосполнимо для каждого, кто выискивает по крупицам соответствия, стараясь воссоздать какой-либо фрагмент идеологии индоевропейцев трехтысячелетней давности. Скифы — часть той зоны молчания, которая вклинивается между германцами на севере и италийцами и греками на юге и включает кроме иллирийцев и фракийцев также предков славян и, в меньшей степени, балтийцев.

И все же есть надежда на успех — ввиду двух обстоятельств. Прежде всего эта масса северных иранцев была, вероятно, довольно однородна и сознавала свое единство. Когда Александр Македонский задумал захватить восточную зону ее обитания, он встретил здесь племена столь же строптивые, как и те, что на крайнем западе в свое время обратили в бегство Дария. От восточных-то племен Александр и услышал скифский миф о трифункциональных предметах-талисманах, причем вариант отличался особенностями, вполне убеждающими в том, что поведавший его Квинт Курций не пересказывал Геродота. При рассмотрении же материальной культуры исследователей всегда поражало единство «искусства степей». В силу этой однородности никакие политические и даже географические перемены, покуда они совершались в пределах «североиранской» общности, не приводили к размыванию цивилизации, чего можно было бы опасаться.

Кроме того, уже полтора века известно, что скифы исчезли не бесследно: их последними потомками являются через алан (*Alwank, как их называют армянские историки) кавказцы-осетины.

Оба диалекта осетинского языка — иронский и несколько более архаичный дигорский — произошли от скифского точно так же, как итальянский и испанский произошли от латинского.

И поистине чудо, что, несмотря ни на какие превратности судьбы, язык удержался в течение стольких столетий — ведь важнейшие перемены начались, по-видимому, в средние века, судя по тому, что другая часть алан, оставшаяся в степях и увлеченная в XIII в. не на юго-восток, а на запад, в нынешнюю Венгрию, еще в XV в., т. е. через восемь или десять столетий после своего отделения, говорила на близком к осетинскому языку (особенно к дигорскому его диалекту) ясском наречии. В силу присущей языку жизнестойкости он, безусловно, мог приспособиться к исчезновению привычных условий: когда под влиянием перемены климата, нового соседства, политических потрясений стерся бы образ слишком далекого прошлого, можно было бы использовать по-прежнему язык предков применительно к настоящему и будущему. Так произошло, например, с албанцами: они тоже спасли свой язык, но созданное на нем устное творчество — уже не более чем одна из областей довольно еднообразного «балканского фольклора». Осетины же преуспели вдвойне: они сберегли до наших дней не только язык как форму, несущую некое культурное содержание, но и само это содержание, в котором отразилось состояние скифской цивилизации на последних ступенях ее развития. А главное — живы бесценные, полные архаики эпические сказания, и, хотя в них проникли некоторые более или менее универсальные фольклорные темы, героические образы эпоса по-прежнему свежи и самобытны. Более того: эту устную словесность в той или иной степени восприняли соседние народы, исказив в ней как раз то, что было специфически осетинским, скифским.

Столь парадоксальная ситуация, в которой оказались волею судеб осетины, была впервые отмечена в 1814 г.: ее вероятность признал Генрих фон Клапрот в приложении ко второму тому книги «Reise im Kaukasus und nach Georgien», а затем в 1822 г. доказал в очерке, опубликованном в Париже: «Mémoire dans lequel on prouve l'identité des Osses, peuplade du Caucase, avec les Alains du Moyen Âge». Однако только в 80-е годы русский ученый высшего класса Всеволод Федорович Миллер рассмотрел это обстоятельство и с лингвистической, и с этнографической точки зрения, посвятив ему три тома своих «Осетинских этюдов» (1881—1887), а также небольшую статью «Черты старины в сказаниях и быте осетин», опубликованную в «Журнале министерства народного просвещения» в августе 1882 г. (с. 191—207), и, наконец, в 1904 г. в приложении к первому тому «Grundriss der iranischen Philologie» В. Гейгера и Е. Куна «Die Sprache der Osseten» (111 страниц) — настоящую сравнительную грамматику этого наконец-то укрощенного языка. Кроме того, после смерти В. Ф. Миллера остался первый том осетинско-русско-немецкого словаря, дополненного и опубликованного в трех томах А. Фрейманом уже после падения царской империи (в 1927—1934 гг.).

С тех пор осетины и их язык привлекают заслуженное вни-

мание иранистов как в СССР, так и на Западе. В Москве исследовательскую работу возглавляет осетин высокой культуры В. И. Абаев (Абайты Вассо) — языковед, историк и этнограф, автор многочисленных статей и нескольких книг первостепенной важности: двух томов (1958, 1971 г.) «Историко-этимологического словаря осетинского языка»[2] и первого тома сборника статей под названием «Осетинский язык и фольклор» (1949 г.). Осетинские, грузинскне, русские ученые в Дзауджикау (г. Орджоникидзе, бывший Владикавказ), Тбилиси, Москве активно участвуют в разработке и изученин источников. Продолжаются многочнсленные публикации вариантов осетнпского эпоса — «сказанпй о Нартах», первые тексты которого былн напечатаны немногим более ста лет назад. Наконец, другие народы неиндоевропейского круга, соседи осетнн — абхазцы, черкесы[3], западные и восточные, чеченцы и ингушн — доверилн письменности свое национальное культурное достояние, в частиости в больших сборниках изданы нартовские сказання, ядро которых пришло нз Осетии, но эти народы обогатили их новымн эпизодами и новымн героями. На Западе от сэра Гарольда У. Бэйли до Я. Харматты осетинскнм матерналом интересовались самые видные иранисты. И хотя во Франции Антуан Мейе, например, почти не обращался к этому материалу, зато Эмиль Бенвеннст посвятил ему в 1959 г. важную книгу «Этюды по осетинскому языку», в которой затронуты также некоторые факты, относящиеся к культуре.

Что касается меня, то, когда в конце июля 1926 г. я посетил первую выставку «Образцов фольклора и письменности восточных народов СССР», показанную в Школе восточных языков одним нз пионеров изучения языка и культуры черкесов, Н. Ф. Яковлевым, и, в частности, когда наскоро просматривал первый выпуск «Памятников»[4] (1925 г.), я интуитивно почувствовал, какую роль призваны играть осетинские традиции в изучении индоевропейского наследия, деле, которому я собирался посвятить жизнь и в котором искал тогда — ие очень успешно — первую путеводную нить. Так появились две книги, выпуском которых мне хотелось сделать эпос доступным для тех, кто не читает ии по-русски, ни по-осетински, ни на языках Северного Кавказа. В одной книге — «Легенды о Нартах» (1930 г.) — излагаются почти все доступные в то время варианты сказаний; к ней приложено несколько заметок, в которых обнародованы результаты моих сравнительно-нсторических изысканнй; одна из заметок посвящена изложению и дополнению программиой статьи В. Ф. Миллера. Опубликованная тридцать пять лет спустя «Книга о героях» есть перевод с осетинского языка большей

[2] Третий том названного словаря вышел в свет в 1979 г.

[3] Автор, следуя давней традиции, называет черкесами все адыгские народы, горскими татарами — балкарцев и карачаевцев

[4] Имеется в виду сборник «Памятники устного народного творчества осетин». Памятники, I.

части сборника «Нарты кадджытæ», в котором вскоре после окончания войны были сконденсированы результаты широкого фольклорного исследования, не прерывавшегося даже в период военных действий.

С другой стороны, со времени своего пребывания в Турции и до поступления на работу в Коллеж де Франс я постоянно прибегал к использованию осетинских данных при исследовании индоевропейских материалов. За двадцать лет преподавания в Коллеже я посвятил нартовскому эпосу несколько курсов лекций, суть которых излагается в различных моих статьях. Наконец, в третьей части первого тома «Миф и эпос» (изданной в 1968 г. и исправленной без изменения пагинации при втором издании, 1973 г.) было дано общее представление о собрании нартовских сказаний в том виде, в каком оно сложилось к настоящему времени, и главным образом изучены эпизоды, построенные на трифункциональных темах. Избранная часть этих исследований была опубликована на русском языке под названием «Осетинский эпос и мифология» (Москва, 1976, 275 с.); отобрал тексты, написал послесловие и снабдил книгу важными примечаниями В. И. Абаев, перевела ее А. З. Алмазова.

В настоящей работе не повторяются те отрывки. Многое не было издано, а если в этой книге и встречаются опубликованные ранее материалы, то они преподнесены с иной стороны, в свете данных, появившихся позднее, и в связи с новыми проблемами. Может вызвать удивление то, что не была привлечена осетинская часть моего «Локи» (1948 г.), тираж французского издания которого давно разошелся: дело в том, что готовится новая редакция «Локи» — более тщательная, с предложением более развернутых сравнений [5].

В заключение — два замечания: о прошлом и о будущем.

Разделяя точку зрения Вс. Миллера, изложенную им в 1882 г., я не навязываю ее читателю как единственно возможную, исключающую любые другие. Хотя традиция, верно хранимая осетинами, и проливает свет на многие свидетельства о скифах, приводимые Геродотом и Лукианом, не менее плодотворен и правомерен другой путь — обращаться за разъяснениями к «степным царствам» — гуннам, тюркам, монголам, условия жизни которых были схожи с бытом скифов, сарматов, алан и с которыми Восточная Европа постоянно вступала в контакты — столкновения, мирные связи, порой союзы. Например, почерпнутое у Вс. Миллера сравнение скифских похоронных обрядов с осетинскими — об этом можно прочесть ниже — не исключает давно проведенных параллелей с обычаями некоторых сибирских народов. Скифское «шаманство», особо изученное Карлом Мели, было реальностью, даже если этот автор и приписал ему больше, чем следует.

---

[5] Это издание вышло в свет в 1986 г., незадолго до кончины автора.

И хотя, вращаясь в кругу привычных для меня проблем, я в течение пятидесяти лет более всего интересовался «индоевропейским наследием» скифов, хотя я и объяснял, например, тесную аналогию между осетинским Сырдоном и скандинавским Локи тем, что этот тип, сложившийся у общих предков тех и других, был сохранен и теми и другими, я не отрицаю важности и иного рода проблем заимствования. Причерноморские и прикаспийские края всегда служили местом транзита или временной остановки, и движение между Балтикой и Средиземноморьем, бывшее оживленным с доисторических времен, проходило по скифским землям. В связи с этим одна из таких проблем сегодня приобретает неожиданную злободневность, и в некоторых случаях я буду на нее ссылаться: мой коллега Жоэль Гресвар стал находить соответствия между эпосом осетин и эпосом островных кельтов, причем столь точные и поразительные, что они не могут быть случайными. Что это — общее наследие? Заимствование? Автор склоняется к первому тезису, но подчеркивает в то же время, что между Кельтикой и «европейским Ираном» долго поддерживалась прямая связь через Богемию, венгерские степи и Дунай. Вот-вот должен открыться другой путь, неожиданный, позволяющий, так сказать, физически доставить «европейских иранцев» непосредственно к нашему «британскому материалу»: С. Скотт Литтлтон из Лос-Анджелеса приобщил к делу тот факт, что пятитысячный вспомогательный отряд сарматов, поставленный римлянами перед стеной, которая со времен императора Адриана делила этот большой остров, оставался там и после ухода римских легионов. Что же принесли с собой их аэды и походные жрецы? Об этом будут спорить.

Скифы призваны играть важную роль первоисточника и передаточной инстанции и на другом поле исследований, которое открыл и вот уже без малого двадцать лет прилежно возделывает мой друг, профессор университета Сэй-кэй в Токио Ацухико Йосида, и в этом деле к нему недавно присоединился его коллега Таро Обаяси: речь идет об изучении связей между японской мифологией и идеологией индоевропейцев. См. на французском и английском языках: Yoshida, La mythologie japonaise, essai d'interprétation structurale.— RHR 160, 1961, с. 47—66; 161, 1962, с. 25—44; 163, 1963, с. 225—240; Some Parallel Motifs between Greek and Japonese Myths.— Bulletin of the Faculty of Humanities, Sei-kei University. 9, 1973, с. 1—4; Mythes japonais et idéologie tripartite des Indo-Européens.— Diogène 98, 1977, с. 101—124. Господин Обаяси распространил это толкование на корейскую почву: «Nihon Shinwa no Nôzô» («Структура японской филологии»). Токио, 1974; «Kodai Nihon Chosen no Saiho no San O no Kôzô» («Структура первых трех царств в Древней Корее и Древней Японии») — и в издании А. Йосиды, «Hikaku — Shinwagaku no Genzai» («Итог сравнительной мифологии»). Токио, 1975, с. 46—89.

Очеркн, собранные в настоящей книге, были разбиты на семь групп; первым шести предпослано по нескольку строк, дающнх возможность почувствовать еднность каждой из них. Подготовленные к разным случаям, они закончены не в равной степени: в одних — догадки н наметки, другие претендуют на доказательность; отсюда некоторое несоответствие в полноте примечанй, которые, кстати, повсюду ограничены самым необходимым. Советую читателю, прежде чем открыть эту книгу, ознакомиться с третьим разделом упомянутой выше работы «Миф н эпос», т. I: я не стану здесь повторять ни содержащиеся там некоторые общие рассуждения, ни предпосланное разделу введение в осетнинский эпос. Тем не менее я старался быть ясным и для тех, кто в этой книге впервые встретнтся с осетинами и скифами.

Верноние, октябрь 1976 г.

ПО СЛЕДАМ СКИФСКОГО АРЕСА

В центре круга мифологических проблем — Нарт Батраз, высокий образ осетинского эпоса. У героя Батраза столько общего со скифским богом, которого Геродот называет Аресом, что это сходство черт приводит к определенному теологическому «пониманию» данного бога (а греческий историк подробно описывает только его культ), заставляет приписать ему сложную деятельность, которая более даже, чем с Аресом, сближает его с ведическим Индрой.

Но Батраз — герой, а отнюдь не бог, и как герой он сохранил черты индоевропейского воина — такого, каким представляешь его себе, сравнивая данные Индии, Греции, Скандинавии, Ирландии; в частности, важнейшие события на жизненном пути героя, ряд чрезмерно жестоких поступков и ряд испытаний отлиты по мерке трех общественных функций.

С точки зрения теологической, исходя из недавних верований осетин, «функцию Индры» выполняют два разных по происхождению персонажа. Во-первых, святой Илья, пришедший из византийского христианства в полных доспехах властелина грозы, и, во-вторых, Тыхост — дух коренной, местный; он, безусловно, прямой, остепенившийся наследник скифского Ареса — и в своих обязанностях распорядителя грозы (тут он замещает святого Илью), и как защитник селения.

Вот те три направления, которые будут проложены наряду с некоторыми другими; имеется в виду прежде всего многообещающий путь, недавно намеченный Ж. Грисваром: проследить, чем объясняются связи, и, по-видимому, тесные, между эпосом осетин и эпосами островных кельтов.

I. БАТРАЗ, МЕЧ И КОСТЕР

Связи Нарта Батраза[1] со скифским Аресом, как чаще всего связи героев фольклора с мифологическими богами, не столь просты, как я представлял их себе в начале своего очерка 1930 г., но эти связи налицо. Многочисленные варианты, опубликованные за последние полстолетия, подтвердили их существование. Хотя Батраз и не Арес, спустившийся в ранг эпического персонажа, все же это эпический персонаж, соответствующий по природе Аресу, отчасти подобно тому, как Менелай в «Илиаде» — φαρηίφιλο [возлюбленный Аресом], то есть ἀρήιος [воинственный], получивший долю мифического наследия Ареса — того Ареса, в котором мы, безусловно, должны подразумевать не столько греческого бога, сколько бога типа ведического Индры, в компетенцию которого входит наряду с определенными природными явлениями — грозой с ее атрибутами — громом и молнией — еще и соответствующая сфера в жизни людей — земные сражения с их участниками, воинами.

Грозный воин и в бою, и вне боя — вот что такое по сути своей Батраз; это подтверждает и его имя, означающее «осетинский богатырь»,— имя относительно недавнее, так как первый слог его пришел из тюркского или монгольского ba(a)tyr (откуда славянское «богатырь»)[2], но, безусловно, представляющее собой результат «омоложения» более древнего синонима. Истребитель великанов, защитник своего народа, пока не стал его гонителем, противник даже сверхъестественных существ, он превосходит всех Нартов воинственностью и силой. Только ради него поднимается с места большая волшебная чаша, выявляющая победителя в соревновании правдивых рассказчиков о своих подвигах[3]: сам Сослан не может сообщить ничего лучшего. Более того, когда Сослан попадает в трудное положение — во время ли боя или неосторожного любовного приключения,— именно Батраз его спасает, бранит его[4], ибо этот бо-

[1] ЛН, Заметка III, с. 179—180.

[2] Толкование элемента bat(y)r бесспорно, элемента az — менее очевидно; доводы см. у В. И. Абаева в ИЭСОЯ, ч. I, с. 240—241.

[3] См. с. 176—178.

[4] Например, КГ, с. 202—204.

гатырь столь же добродетелен, сколь и храбр. Ни одно сказание не приписывает ему какого-либо любовного приключения, и лишь в немногих он изображается женатым, но неизвестно, есть ли у него дети.

Что же касается его бурного нрава, той роли, которую играет меч его во время грозы, то еще сто лет назад эти черты были подтверждены осетинами, которых расспрашивали первые исследователи.

«Народное предание,— писал Гацыр Шанаев в 1876 г.[5],— гласит, что меч Батраза был заброшен в Черное море, которое получило от этого название Красного, потому что меч Батраза, впитавший в себя нартовскую кровь, отмыл ее в море. Осетины верят, что меч находится там до сего времени, и, когда на западе начинает сверкать молния, осетины приписывают это блеску меча Батраза, выбрасывающего себя из моря на небо для истребления нечистых сил и чертей».

В эпосе связь Батраза с молнией проявляется с самого момента его рождения. Вот изложение одного из вариантов этого знаменитого сказания[6].

На охоте Нарт Хамыц берет на прицел прекрасного белого оленя, которого, однако, подстреливает, опередив Нарта, какой-то человечек. К немалому удивлению Хамыца, человечек целиком освежевывает животное, без труда ворочая тушу. Они братаются, и человечек прямотаки изумляет Хамыца, когда на его глазах поглощает огромное количество мяса, а затем устраивает так, что их охота проходит в высшей степени успешно. Перед тем как им расстаться, он выделяет Хамыцу две трети добычи: долю старшего, говорит он, и долю товарища по охоте. Под конец человечек называет себя: он из рода Бицента, племени Донбеттыров — духов вод. Очарованный, Хамыц просит разрешения взять в жены одну из дочерей этого чудесного рода.

— У меня есть сестра,— отвечает человечек,— и мы бы отдали ее за тебя, но, вы, Нарты, легки на оскорбление. А мы от обиды заболеваем, упрек убивает нас; боюсь, что ты не сумеешь защитить свою жену...

— Это моя забота,— возражает Хамыц,— отдайте ее за меня.

Человечек дает обещание и назначает срок. В условленное время Хамыц вместе с самыми именитыми Нартами отправляется к Бицента за невестой. О ужас! Это маленькая лягушка! Сваты тут же возвращаются обратно, но Хамыц, задержавшись, сует лягушку под седло. По возвращении домой он бросает седло в угол комнаты...

Ночью свершается чудо: лягушка превращается в пре-

[5] ССКГ, IX, 2, 1876, с. 21, примеч. 1.
[6] КГ, с. 173—177; ср. ЛН, № 11 (6 вариантов).

красную молодую женщину, которая, словно солнце, озаряет комнату. Хамыц просыпается, столбеиеет от восхищения, и жена рассказывает ему свою тайну: днем она не может скинуть с себя кожу лягушки, а ночью не может в ней оставаться. Итак, Хамыц держит жену дома. Деятельная и умелая, она кроит и шьет одежду и вручает ему для раздачи сотням бедных Нартов.

— Не бойся за наше добро,— говорит она,— то, чего я касаюсь, не оскудевает.

Но беда не за горами. Хамыц без ума от своей жены и даже днем не хочет расставаться с лягушкой. Однажды вопреки ее мольбам он сует лягушку в карман и приносит на собрание Нартов — ныхас. Злой Нарт Сырдон догадывается об этой слабости Хамыца и, глумясь, разглашает ее... Когда они возвращаются домой, лягушка говорит, что не может больше жить со своим мужем, и просит отнести ее обратно к родителям. При расставании она открывает ему, что беременна:

— В чреве моем возник от тебя зародыш мужского пола. Если бы я вспоила его своим молоком, не было бы ему равных на свете: меч бы не мог поразить его, стрела бы не могла пронзить. Но увы! Подставь лопатки, и дыханием своим я передам тебе зародыш.

Хамыц колеблется, но она выдыхает, и вскоре между двумя лопатками вздувается опухоль.

— Расскажи все Сатане,— говорит под конец жена Хамыца,— она скажет тебе, когда нужно будет вскрыть опухоль.

Хамыц возвращается, рассказывает все Сатане, и та принимается отсчитывать дни. По истечении срока она вскрывает опухоль. Красное пламя взвивается перед ее глазами: это маленький мальчик с раскаленным стальным телом взлетает ввысь и падает в море. Прекрасная голубая вода, испарившись, превращается в облако над высохшим дном. Затем облако, охладившись, изливается дождем, снова наполняет море, и оно выходит из берегов.

В другом варианте так рассказывается о появлении на свет Батраза[7].

Когда наступает время рождения младенца, мудрая Сатана, сестра и в то же время невестка Хамыца, поскольку она вышла замуж за их общего брата Урызмага, водружает на седьмом ярусе башни большой стальной нож, внизу же, на уровне земли, ставит семь котлов воды. Наверху она ножом вспарывает опухоль Хамыца. Ребенок — герой со стальным телом — как пламенный

[7] ЛН, № 11-в, с. 51—52 (Дз. Шанаев, ССКГ, 5, 2, 1987, с. 27—32).

смерч проносится вниз, и семь котлов не могут остановить его стремительного движения: уйдя по колени в землю, он вопит, требуя воды.

Сцена эта вдохновлена обычаем многих народов, в частности на Кавказе, принимать меры предосторожности против грозы. «Во время грозы,— писал в 1893 г.[8] Г. Бунатов — со слов армян Эчмиадзина, — с неба падает сталь и глубоко зарывается в землю; поэтому перед молнией нужно семь войлочных ковров промочить водою и постлать где-нибудь. Если молния ударит прямо в ковры, то выпавшая сталь пробьет ковры и потеряет свою силу.

Грозоподобное «богоявление» Батраза будет повторяться на протяжении всей его жизни. Герой — либо с самого рождения, либо к концу детства, уже закалив свое стальное тело,— покидает селение Нартов и отправляется жить или на небо (иногда к кузнецу Курдалагону), или под воду, к родичам своей матери — донбеттырам. Отсюда он и устремляется на землю, когда на ней требуется его присутствие. (...)

Батраз, спускающийся на землю, напоминает не только молнию: дыхание его могуче, как буря. Ему достаточно кашлянуть, чтобы вызвать ураган, который разбрасывает Нартов на все четыре стороны света, убивает одних, калечит других[9]. Даже после смерти, когда по приказу бога враги Батраза — Уацилата и Уастырджыта, то есть «святые ильи» и «святые георгии», приближаются для погребения его тела, изо рта героя вырывается такой вихрь, что шестьдесят из них погибают[10]. Одна из «невозможных задач», которые Батраз ставит перед Нартами во искупление вины их в убийстве его отца,— наполнить сапоги умершего золой от всех шелковых тканей, какие только были у Нартов и их жен; когда шелка сожжены, «Батраз превращается в ураган» и развевает пепел[11].

И, конечно, близостью Батраза к природе молнии объясняется то, что стальной герой один среди Нартов пользуется при случае своим телом как снарядом. Изначально речь шла о стреле[12] — она сохранилась в нескольких вариантах; Батраз заставляет привязать себя к ней, и стрела доставляет его к неприятельскому городу или войску. Чаще же он велит зарядить собою пушку, как ядром. Например, сын Хиза Челахсартаг похищает жену Сосрыко (Сослана) и держит ее у себя в крепости. Сатана молит бога отпустить на землю юного Нарта, живущего на небе. Бог исполняет ее мольбу; Батраз падает, как огненная глыба, плавя и сжигая все на своем пути. Узнав

---

[8] СМК, XVII, 2, 1893, с. 179.

[9] ЛН, № 18-а, с. 64 (Гацыр Шанаев, ССКГ, 9, 2, 1876, с. 9—20).

[10] ЛН, № 19-е, с. 72 (Вс. Миллер, ОЭ, I, I, с. 24—26).

[11] ЛН, № 18-а, с. 64 (см. ниже, с. 28).

[12] ЛН, № 18-с, с. 66—67 (В. Пфаф, ССК, I, 1871, с. 168; № 19-с, с. 70 (В. Пфаф, там же); КГ, с. 206—232.

о похищении, он вскипает гневом и просит привезти «большую пушку Бората». В пушку впрягают шестнадцать пар быков, которых погоняют самые именитые Нарты. Он заставляет вложить себя в ствол согнутым, чтобы голова и ноги вылетели одновременно. Пушку заряжают и выстреливают. Вытянув вперед руки, Батраз пробивает стены, выгоняет из крепости ее гарнизон духов и «уацилов» и вызволяет жену Сосрыко [13].

В сочетании с таким социальным статусом Батраза — типичный воин, знаменитый представитель второй функции — эта его натуралистическая значимость, безусловно, объясняет враждебность, часто проявляемую им по отношению к «третьей функции», в частности по отношению к одной из главных ее областей — земледелию. В рассказе о том, как он становится победителем состязания в правдивой похвальбе — он причисляет к своим заслугам не только убиение вечерних и утренних духов,— он добавляет:

> «Шел я вдоль горного склона и убил семь Элиата (святые ильи) и семь мыкалгабырта („мнхаилы-гаврнилы"?); убил я и сына Покровителя зерновых Бурхора — Али („Али желтого зерна")».
>
> А Покровитель зерновых скрывается в большой волшебной чаше, надеясь услышать, кто был убийцей его сына. Он быстро выходит оттуда, бросается на стебель ячменя — а дотоле на ячменном стебле было шесть колосьев — и сминает его в ладони. Чтобы отомстить за смерть своего сына, он не хочет оставлять на стебле ни одного колоса, но вмешивается Уастырджы:
>
> — Эй! Оставь кое-что для моего коня!
>
> Покровитель зерновых щадит один колосок и уничтожает пять других [14].

Эта черта тем более примечательна, что в нартовском цикле земледелие упоминается не часто, хотя и подразумевается, потому что есть хлеб и напитки из зерна [15].

Переломное событие в жизни Батраза — насильственная смерть отца, которая побуждает героя к актам возмездия, в конце концов приводящим его самого к гибели.

Смерть Хамыца редко описывается с подробностями, а на-

---

[13] ЛН, № 14-а (Памятники I, 1925, с. 90—91; Вс. Миллер, ОЭ, I, I, 1881, с. 45—47).

[14] Ср. это с ингушским рассказом в ЛН, № 19 (Чах Ахриев, ССКГ, VIII, 2, 1875, с. 35—36). Однажды Солса (осет. Сослан) и Патараз, возвращаясь из долгого похода, просят гостеприимства у старой вдовы. Она ставит на огонь щепотку муки и кусочек говядины. Герои беспокоятся, как бы еда не оказалась слишком скудной, но вдруг мясо увеличивается и заполняет собой весь котел, мука же, испекшись, едва умещается в кадке. Они удивлены, а старуха объясняет: «Таково было наше изобилие до рождения Патараза, сына Хамца: эти куски мяса и мука были заготовлены до того рокового события. С тех же пор, как родился Патараз, всякое изобилие исчезло».

[15] См. с. 166.

меки, которые делаются на нее, существенно различаются. В наиболее развернутом варианте[16] смерть Хамыца — следствие оскорбления, нанесенного им роду Бората тем, что испытал на жене главного из них, Бурафарныга, чудесное воздействие своего «зуба любви», или «зуба Аркыза», а стоило только показать этот зуб женщине, как она уже не могла Хамыцу противиться. Как видно, Бората вместе со своим родичем Сайнаг-алдаром затеяли заговор с отребьем из рода самого Хамыца — Ахсартагката. Исполнителем был Сайнаг-алдар: он подстерег Хамыца на дороге и убил его мечом. На мече осталась зазубрина — наскочил то ли на позвонок, то ли на «зуб любви».

Итак, месть Батраза должна была быть многократной[17]. Вот как действовал Батраз, следуя подробным советам Сатаны.

Батраз отправился в путь. Едет он, едет и вот прибыл в край Сайнаг-алдара. Видит — на заре Сайнаг-алдар вывел на водопой трех своих коней. Батраз приблизился к нему и говорит:

— Доброго утра тебе, старик!

— Здравствуй, молодец! Откуда бог принес тебя так рано? Сюда ведь и зверь не заходит, и птица не залетает, как же ты добрался?

— Что же мне делать, старик? У молодых сердца ретивы, на небе Курдалагон кует мне меч; я приготовил уголь и железо, спросил у старых людей, у кого лучший меч, по какому образцу мне сделать свой, и мне сказали: «На этом свете нет равных мечу Сайнаг-алдара, закажи себе меч по этому образцу!» Вот я и прошу тебя: покажи мне свой меч!

— Да не останется в их роду людей больше, чем им удастся сделать мечей, подобных моему! — сказал Сайнаг-алдар и достал свой меч. Солнца и луны гляделись в него, земля видела в нем свое отражение, такой это был меч. Он протянул его Батразу острием вперед. Батраз натянул крепче узду своего коня, и конь отпрянул назад — так, словно испугался.

— Сдается мне, молодец, что твой конь боится меча,— говорит Батразу Сайнаг-алдар.

— Он опротивел ему, протяни мне меч рукоятью вперед.

Протянул ему Сайнаг-алдар меч рукоятью вперед, Батраз стал его рассматривать, притворно удивляться. Взглянул на лезвие и говорит:

— Ай-ай-ай! Жаль, что на таком мече осталась зазубрина!

— Да уж, чтоб на том свете Нарту Хамыцу есть

[16] КГ, с. 224—233.
[17] КГ, с. 224—233.

ослиные кишки! Когда я убивал его, меч притупился о его щербатый зуб!

Такой гнев обуял Батраза, что вопрос свой он задал слишком поспешно:

— Старик, а с какой стороны у вас восходит солнце? Не могу понять, этот край мне незнаком.

Едва Сайнаг-алдар повернул голову на восток, как Батраз нанес ему по шее такой удар, что голова Сайнаг-алдара скатилась на землю.

«Нарты не поверят, что я убил Сайнаг-алдара»,— подумал Батраз, отрубил у убитого правую руку и взял с собой.

После Сайнаг-алдара намеченные жертвы — вдохновитель преступления Бурафариыг и его сыновья. Отец не успевает защитить себя, и голова его скатывается на землю. Его семеро сыновей преследуют Батраза, который, подобно юному Горацию, дает им приблизиться одному за другим на расстояние удара меча. Женщин этого рода Батраз запрягает, как скотину на току, сам становится на доску для молотьбы и заставляет их до вечера ходить кругами по скошенным колючкам [18].

Остаются сообщники — низкие Нарты (в иных вариантах они просто Нарты, без разграничения), на которых у Батраза другая обида: оскорбление женщины-лягушки, его матери, нанесенное до рождения Батраза Сырдоном на собрании Нартов. Перед этими сообщниками, которые как-никак — народ героев, Батраз ставит условия столь же унизительные, сколь и невыполнимые,— в разных вариантах эти условия видоизменяются. Вот относительно скромный их перечень [19].

— Наполните сапоги моего отца пеплом от шелков и в залог вашей верности принесите мне четыре балки и четыре столба для здания — каждый толщиной не менее чем в четыре пяди. Одни пусть будут из дерева залгхъæд, а другие — из дерева ехсыхъæд.

Радостные оттого, что отделались так легко, Нарты берутся за работу. Днем и ночью они жгут разные шелковые ткани, но лишь только ткани превращаются в пепел, как Батраз, обратившись в ураган, дыханием своим развеивает плоды стольких трудов.

Вторая попытка столь же безуспешна, так что в конце концов у Нартов не остается ни кусочка шелка. Второе требование Батраза дает им не больше шансов: могли ли они изготовить балки и столбы толщиной в четыре пяди из растений, которые бог сотворил кустарниками?

---

[18] См. с. 40—41.

[19] ЛН, № 18-а, с. 64 (Гацыр Шанаев, ССКГ, IX, 2, с. 16—18, примеч. 1).

Тогда для Нартов начались тяжелые несчастья: Батраз рубил их мечом, давил копытами своего коня. Что они могли поделать? Никаким оружием нельзя было его сразить. Когда от бесчисленного войска Нартов осталась лишь горстка людей, Батраз приказал им соорудить ему огромную кузницу с горном. Они взгромоздили на нее сто возов выжженных древесных углей и поставили по шесть мехов в каждом углу. После того как разгорелся огонь, Батраз бросился в костер, накалился и, когда решил, что пришло время, приказал Нартам бросить его в море. Они бросили его, и море сильно забурлило. Когда Батраз вышел из воды, его тело было уже булатным, и он снова начал истреблять несчастных Нартов.

Он преследовал их с такой яростью, что бог разгневался и послал ему невыносимые беды, от которых он захотел умереть[20]. Для Нартов началось последнее испытание. «Я не могу умереть, пока мой меч не будет брошен в море»,— говорит он им, ибо существует мистическая связь между ним и его мечом, как если бы в этом мече была заключена его «внешняя душа».

Но разве могли Нарты сдвинуть с места это мощное оружие? Они попытались обмануть героя, убедить его, что меч уже заброшен в море и что настал час смерти самого Батраза. Напрасно они клялись в этом: Батраз, не веря, спросил их, какие чудеса произошли, когда меч упал в волны. «Никаких»,— ответили они смущенно. «Значит, мой меч не был брошен в море, иначе бы вы видели чудеса».

И Нарты должны были подчиниться. Они собрались с силами, запрягли несколько тысяч тягловых животных. В конце концов им удалось дотащить меч Батраза до берега и бросить его в море. Тут же поднялись волны, начался ураган, море вскипело, затем стало красным от крови. Нарты были бесконечно удивлены и обрадованы. Они прибежали рассказать Батразу о том, что видели. Убежденный, он испустил дух.

Такова одна из двух версий смерти Батраза. В другой версии[21] он принимается истреблять различных духов, летающих между небом и землей. Духи жалуются богу, и тот указывает им способ покончить с булатным героем: «Попросите у Солнца послать на землю за один день все тепло, которое оно должно излучить за год». А тогда еще, когда кузнец Курдалагон закалял Батраза, кусочек кишки остался незакаленным. Этот кусочек сгорел, и Батраз умер.

---

[20] ЛН, № 19-а, с. 69; (ССКГ, IX, 2, с. 20—21), предшествующее примечание.

[21] КГ, с. 233—234.

Первая версия дала основание для очень важного сравнения[22]. В ней образно описывается сцена, близкая к ритуалу скифского Ареса.

> В каждой скифской области (νόμος), пишет Геродот (IV, 62), по округам воздвигнуты такие святилища Аресу (ἱρόν): горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в три стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка; три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч (ἀκινάκης σιδήρεος... ἀρχαῖος).
> Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот, и даже еще больше, чем прочим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по другому обряду. Головы пленников сначала окропляют вином, и жертвы закалываются над сосудом... Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч (ἀκινάκης). Кровь они несут наверх, а внизу, у святилища, совершается такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух; затем, после заклания других животных, оканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где упала, а труп жертвы лежит отдельно.

Холм, нагроможденный из ста возов древесного угля, доставленных Нартами по приказу Батраза, холм, на который восходит стальной герой осетии и с которого он спускается лишь для того, чтобы во имя своего убитого отца перебить Нартов,— это полный драматизма рассказ о ритуальном нагромождении ста пятидесяти вязанок хвороста, которые привозили скифы одного околотка, чтобы водрузить на них меч, символ своего бога, и вокруг которых толпами уничтожались пленники. Конечно, хворост, нагроможденный для Ареса, был подвержен лишь воздействию непогоды и ежегодно укреплялся, а костер Батраза сгорает; но разница эта объясняется, видимо, различием уровней, на которых разыгрываются эти сцены: одна из них — культовая, поставленная с учетом климатических условий, другая — вольное образное описание.

Разве перед самим этим описанием Геродот не сказал о том, что «в Скифии совсем нет леса» и что этот «оброк» заставляет скифов использовать для возжигания священного огня ко-

[22] ЛН, с 185; воспроизведено в МЭ I², 1973, с 573—575.

сти жертв? В таких условиях каждому околотку вменялось в обязанность восполнить зимние разрушения в нагромождении, не сжигая его целиком, и это уже напоминает «невыполнимые задания», поставленные Батразом перед Нартами. Но какой образ должен был вызывать в воображении скифов этот необычный алтарь святилищ, если не то, что сродни пламени — костер?

С другой стороны, изображение Ареса в виде особого типа меча напоминает о том неразрывном, многократно отмеченном единении, какое существует у Батраза с его мечом: по некоему закону природы он может умереть лишь после того, как разыграется сцена вагнеровского толка и меч будет заброшен в море; по смерти Батраза существо его воплощается в мече, который, выбрасываясь из моря, устремляется на небо истреблять духов, как сам герой делал это при жизни.

Все эти черты показывают, до какой степени осетинский Батраз, ставший широко известным лишь столетие назад, все еще близок мифу и, будучи художественно переосмысленным образом, сохраняет черты, свойственные скифскому Аресу. Потому что ясно: нагромождение вязанок хвороста φρυγάνων φάκελοι, а также подробности умерщвления пленников должны были подтверждаться традиционным повествованием, относящимся к поведению бога — об Аресе, безусловно, существовала мифология, которая с исчезновением бога, видимо, была частично перенесена mutatis mutandis на героя.

К этому связному целому прибавляется, однако, без всякой логической надобности другой штрих: тема «чумазого лежебоки». Едва намеченная в текстах, разработанных мною в книге «Легенды о Нартах», эта тема занимает много места в сборнике «Книга о героях». Вот в чем она состоит.

После своего рождения и до конца отрочества — не считая времени, проведенного у духов вод,— Батраз живет в селении Нартов у своей тетки Сатаны. Наблюдая за его характером и понимая, что он — существо не такое, как все, опасаясь, как бы он не причинил кому-либо «непоправимого зла», Сатана запирает его одного в темной каморке[23]. Батраз, однако, сбегает и, едва оказывается на улице, бурно проявляет свою силу, от которой страдают нартовские дети, до тех пор пока извещенная о том Сатана не водворяет его обратно в чулан. Порой при своих проделках он прикидывается слабым. Именно в таком виде он является в дом Бурафарныга — весь чумазый, в золе[24]. Детям Бурафарныга, которые собираются упражняться в стрельбе из лука, он предлагает:

— Буду приносить ваши стрелы до самого вечера, но потом позвольте мне пустить одну.

---

[23] КГ, с. 180—181.
[24] КГ, с. 181—183.

— А сможешь ли ты приносить наши стрелы, чумазый?

И, конечно, испытание кончается посрамлением малеиьких богатеев.

Батраз не стал ахать да охать, а связал всех семерых и принес их на Ныхас в Нижние Нарты. Свалил их там, а сам повернулся, руки за спину, снова засвистел песню и направнлся домой.

Таким же чумазым недорослем предстает он перед героем Арахцау[25].

У очага (къонайыл, дæлтъурыл) сидит босоногий мальчик и чашкой пересыпает золу.

Когда прибывает Арахцау и просит Сатану дать ему проводника, который привел бы его к Нарту Сослану, ушедшему в гостн во Внешнее Село, к Ацата, Сатана ему говорит:

— Дома у иас только несмышленыш, греющий ноги у огня. Не знаю, сможет ли он тебе услужить.

Они отправляются в путь, и вскоре Арахцау понимает, что чумазый мальчик — вовсе не то, что о нем говорили. Посадив его на круп коия, Арахцау видит, что конь начннает шататься и харкать кровью: Батраз сдавил ему колеиями бока. В дороге Арахцау предлагает попутчику посостязаться в стрельбе из лука. Стрела Батраза улетает дальше, так далеко, что вонзается в землю близ порога дома Ацата, у которых Сослан пирует с Нартами.

Когда стрела вонзилась в землю, весь дом зашатался и со столов попадали блюда с яствами.

— Не вставайте с мест, друзья,— говорит Сослан,— это стрела нашего иепутевого; наш шалый идет сюда.

Немного погодя прибывают Арахцау н Батраз. Сослан спешно выходит к ним навстречу и приветствует гостя, затем, повернувшись к Батразу, иаграждает его увесистой оплеухой:

— Щенок! Это тебе за состязаиия в стрельбе прежде времени!

Такая двойственность образа — жалкая внешность, скрывающая исключительные возможиости,— существует до тех пор, пока Батраз не принимает решеиия отправиться к Небесному кузнецу, чтобы закалить у иего свое стальное тело. Таким образом, поскольку эта тема ограничивается детством, она совер-

[25] КГ, с. 184—185.

шению естественна в героическом повествовании и, возможно, не восходит к древней мифологии.

Рассмотрим теперь, каким стал цикл Батраза у соседей осетин — черкесов, заимствовавших его, а также у абхазцев после того, как он у них прижился.

Под именем Peterez (Beterez у самых восточных) черкесы, конечно, заимствовали Батраза, но он у них — не самый любимый герой, и цикл его разросся не так сильно, как цикл Сосрыко (Саусырыко). Ни в 1929—1930 гг. во время своих первых поисков, ни позднее в среде анатолийской эмиграции я не встречал такого старика, который был бы осведомлен о приключениях «Хәmәšәq°e Peterez», то есть Пэтэрэза, сына Хымыща: старикам было известно лишь имя.

Более того, заимствованное подверглось строгому отбору. Черты и сцены, которые в осетинском оригинале напоминали о натуралистической, грозовой природе героя, и вообще все то, что в сказаниях о Батразе, по-видимому, произошло от культа скифского Ареса, исчезло. Вот в целом итог этих потерь.

В рассказе о рождении Пэтэрэза, сына Хымыща, мать его изображается всегда странной женщиной, обычно — дочерью карликов испов, и отъезд этой чужестранки всегда вызван нарушением запрета Мелюзины. Однако великое чудо изъято: оскорбленная, будучи беременной, не «выплевывает» зародыш на спину своего мужа, Хымыщу не предстоит «рожать» (тем более что, согласно большей части вариантов, к тому времени, как ребенок появился на свет, Хымыщ уже был убит). Просто после нормального разрешения от бремени мать отказывается кормить младенца и навсегда покидает селение нартов, а маленький Пэтэрэз поручается кормилице Z°eq°e (у кабардинцев — Vaq°e-yane). Варианты многочисленны, менее искажены у кабардинцев, чем у западных племен, и в них часто сочетаются рассказы о рождении героя и о смерти его отца. Вот резюме о его раннем детстве — согласно кабардинскому сборнику 1951 г.[26].

> Хымыщ считается сильным и храбрым нартом, но нелюдимым. Однажды на охоте он замечает оленя, но, как только он берет его на прицел, появляется человечек верхом на зайце, стреляет раньше, убивает оленя, тут же освежевывает его и проворно делит на части. Охотники здороваются. Человечек приглашает Хымыща к себе, и тот принимает приглашение. Они отправляются в миниатюрный домик, который кажется Хымыщу просторным и светлым, как только они входят туда. Трапеза обильна; гость влюбляется в девушку из этого дома, которая прислужи-

[26] НКЭ, с. 267—272.

вает за столом. Она соглашается выйти за него замуж при условии, что никогда, даже в шутку, он не назовет ее «разиней-недоростком», иначе она вернется к родителям. Хымыщ обещает, и отец дает согласие. После свадьбы чета возвращается к нартам.

Хымыщу завидует нарт Магəq°е. Однажды на охоте они встречаются в тот момент, когда Маруко с несколькими родичами безуспешно пытается сразить свирепого кабана. Хымыщ предлагает помочь ему. Маруко отвечает: «Поскольку ты так уверен в себе, стань по одну сторону, а все мы — по другую!» Хымыщ выбирает место для засады и, когда нарты выгоняют на него зверя, произает его стрелой и приканчивает кинжалом. Униженный Маруко решает, что для них двоих на земле нет места

Через некоторое время он приглашает Хымыща на охоту. Хымыщ соглашается и просит передать жене, чтобы та приготовила дорожные припасы. Ее приготовления кажутся ему долгими, его охватывает нетерпение, он шлет одного гонца за другим и в конце концов возвращается домой. Придя, он в шутку говорит жене: «Что же ты так долго собираешь, моя разиня-недоросток? Эдак мы слишком задержимся». Жена не отвечает ему и передает ему дорожные припасы.

После многих дней и ночей охотники заезжают в ущелье, куда приходят великаны, в частности великан с семью головами, из которых Хымыщ срубает одну за другой шесть. Маруко пользуется случаем и убивает Хымыща, пустив ему стрелу в спину, когда тот срубает седьмую голову у великана. Последний взгляд Хымыща устрашает Маруко, но он приходит в себя и мечом добивает сзади свою жертву. Затем он говорит:

— Жалко, что меч мой затупился о его позвонки!

А в то время как Хымыщ погибает таким образом, жена его рожает сына Едва разрешившись, не дав младенцу груди, она уезжает к своему отцу — не может простить Хымыщу нарушения слова.

В селении Нартов еще не знают о смерти Хымыща. Опечаленные решением маленькой женщины, старики и старухи просят ее хотя бы вскормить младенца. Она непреклонна, но все же, движимая материнским чувством, говорит нартам:

— Запомните, что сын мой не возьмет ничьей груди. Не поите его ни коровьим, ни овечьим, ни козьим молоком, а поите ореховым соком, он будет для него вместо материнского молока.

Когда нарты возвращаются из похода, они, узнав по пути о смерти Хымыща, размышляют, как им быть с младенцем. Некоторые советуют бросить его в море. Но

крепкий малыш, который живее других детей его возраста, приходится по сердцу мудрым старикам:

— Он станет могучим нартом,— говорят они.

— Он будет сильным и ловким, как отец,— говорит самый старший из всех.— Вырастим его, не рассказывая о смерти его отца. Поскольку он предназначен к великим подвигам, назовем его Be-terez [27]. Они поручают сироту старушке, которая немного ведунья; она привязывается к красивому и смышленому младенцу.

Как мы видим, никакого следа не осталось ни от переправы зародыша отцу, ни от рождения младенца из раскаленной стали наверху башни, ни от его первого падения в виде молнии.

Из последующей истории все напоминания об этой грозовой природе Батраза также исчезли: Бэтэрэз живет не на небе, а на земле, откуда ему, следовательно, не надо бросаться вниз распалившимся от гнева для внезапного вмешательства в события. У него обычное для героев детство. Приемная мать воспитывает его в тайной пещере, вручает ему лук и стрелы, с которыми он вскоре великолепно осваивается, а позднее и узду для поимки сверхъестественного коня. И так как он во что бы то ни стало хочет узнать, кто убийца его отца, она называет имя: Маруко.

В этом детстве ничто не напоминает важной темы осетинского Батраза: Бэтэрэз не ведет двойную жизнь — ленивую, небрежную жизнь чумазого лежебоки в доме своей матери, бурную и геронческую вне дома.

Месть за смерть Хымыца занимает немалую часть и черкесского цикла о Пэтэрэзе-Бэтэрэзе. Она даже составляет — у западных черкесов так же, как и у кабардинцев,— главное в длинном wered, зарегистрированном в многочисленных вариантах. И хотя истинное положение вещей до конца так и не выяснено, нарты, по крайней мере «нарты злого рода», ответственны за убийство Хымыца [28]; к тому же они примыкают к Маруко, и, таким образом, месть героя обретает двоякое направление.

Сцена того, как Бэтэрэз покончил с Маруко, очень близка к рассказу осетин. Двое незнакомых друг с другом мужчин встречаются, и младший вежливо приветствует старшего, но тот хвастается: он только что возвратился от Тлепша (Тлепща), кузнеца нартов, который починил ему меч, притупившийся о позвоночник Хымыца. Понимая, с кем имеет дело, Бэтэрэз просит его дать полюбоваться мечом поближе — и Маруко подает меч угрожающим образом, острием вперед. Умный конь юноши

---

[27] «Очень правильный»; игра слов (черк. общее bc «много») возможна только в восточных диалектах, где начальный звук имени закономерно b против западного р.

[28] НКЭ, с. 278.

вовремя отступает, Бэтэрэз выхватывает оружие и произает убийцу своего отца.

Остаются нарты, виновные или причастные к убийству[29]. После того как Бэтэрэз раскидал их сотнями, гадалка советует им выстроиться в два ряда: мужчины — в первом ряду, женщины, грудные младенцы и дети постарше — во втором; когда Бэтэрэз бросится на их войско, мужчины раздвинут ряды, и покажутся женщины: «Сердцем он жалостлив, он не ударит слабых; так мы, может быть, избежим несчастья». Так они и поступают, и, когда женщины показываются Бэтэрэзу, они начинают осаждать его, умоляя:

— Ты ведь не чужой нам — нартского ты рода,
Пусть же дольше года тянется твой день,
Мы тебе желаем доброго здоровья,
Не плати же кровью за отцову кровь.
Лучше ты назначишь нам любую цену,
Всё отца в замену мы тебе дадим!

И тогда Бэтэрэз предъявляет им перечень невыполнимых задач, меняющихся — при нескольких константах — от варианта к варианту. Вот пример:

— Плата за кровь Хымыща, нарты, узнайте теперь,
такова!
Принесите мне напиться воды из реки Уарп в решете!
Найдите мне триста белых волков с песьими головами!
Прислоните мне к облакам лестницу, чтоб я поднялся
на небо!
Обстругайте тонко камыш — на ось для моей повозки.
Поджарьте козье масло, нанизав его на вертел!
В честь Хымыща наполните чашу комариной кровью!

И в заключение — пепел:

— Принесите мне сапог, обувавший ногу Хымыща!
Наполните голенище сапога чистым пеплом от шелков.
Они покрыли всю долину š'əs'ək драгоценными
шелками.
В этом ущелье они сожгли гору тканей и платков.
Но не смогли они собрать весь этот пепел в сапог!
Ветер развеял пепел и прогнал его из ущелья в долину.

В общем, примерно наказав нартов, Бэтэрэз отказывается продолжать мщение.

Наконец, ничего не сохранилось от первой версии смерти осетинского Батраза: ни от большого костра, который он заставил Нартов соорудить и на который вспрыгивает, ибо сталь-

[29] НКЭ, с. 278—280.

ное тело Батраза не чувствует пламени, ни от того, как по его приказу Нарты тащат большой меч героя на берег Черного моря и бросают в волны.

Вторая версия — духи безуспешно засыпают Батраза стрелами, пока Бог не указывает им единственный способ умертвить его,— возможно, в очень искаженном виде отражена в бжедугском сказании, которое мне сообщил М. Гадагатль.

> Родственники Маруко[30], желая отомстить за него, стремились убить Пэтэрэза, но ни стрелы, ни ядра не могли пробить его. Некий Уысэрэдж, у которого спросили совета, отослал его к тому, кто знал больше:
>
> — Скажите матери — кормилице Пэтэрэза, что его больше нет, и послушайте, что она скажет.
>
> Они пошли к Z°eq°e-уапе:
>
> — Зоко-иан, Пэтэрэза уже нет в живых, он погиб во время битвы.
>
> — Вы ошибаетесь, пал не мой сын: душа покинет его только тогда, когда снаряд коснется его одновременно с моим взглядом.
>
> Пэтэрэз вернулся, лег и заснул. Его врагам оставалось только расставить на заре ловушку. Они подняли во дворе большой грохот. Пэтэрэз вышел и тут же был покрыт градом стрел, которые, конечно, не ранили его до тех пор, пока кормилица, также разбуженная, не пришла взглянуть, что происходит.
>
> Потому говорят: «Взгляд Зоко и стрела, попавшие одновременно,— вот что стало для него роковым».

Из других эпизодов осетинского цикла о Батразе в адыгском исчезли также те, в которых выявлялись функциональные определения трех больших нартовских родов[31], например, упразднена функциональная вражда Батраза к Бурафарныгу и его сыновьям, которая в лице представительных персонажей противопоставляет Ахсартагката и Бората, Сильных и Богатых, или, например, присуждение трех сокровищ, когда в образе Батраза оказались сосредоточены доблести, присущие всем трем функциям.

Помимо происхождения от карликов «испов» и жестокого возмездия сохранено немногое: вызволение Уазырмеса, плененного великанами[32]; Бэтэрэз, заставляющий сына некоего вели-

---

[30] -q°e по-западночеркесски (на бжедугском и других наречиях); -ɥ°e по-восточночеркесски (на кабардинском и др.). Так же — в других именах, подобно этому образованных, в частности Sewsəraq°e, -ɥ°e.

[31] МЭ², 1973, с. 471—477.

[32] НКЭ, с. 287—290.

кана танцевать до изнеможения[33]; похвальба над большой чашей с sane, удостоверенная волшебством чаши[34]. Что же касается темы героя, которым вместо ядра стреляют из пушки, то она у черкесов эволюционировала по-разному. У кабардинцев тема включена в историю мести, у западных черкесов — в самовосхваление героя над чашей. В кабардинском рассказе это последняя угроза Бэтэрэза: поскольку нарты не способны принести или построить те невероятные вещи, которые он от них потребовал, Бэтэрэз добавляет[35]:

Горе нартам, не сумевшим
За Хымыца дать выкуп!
Восемь пар я запрягаю
Самых крепких коней,
Чтоб возили большую
Мою пушку за мной.
На кургане Бештау
Мою пушку я поставлю,—
Восемьсот я разрушу,
Нарты, ваших домов!
Ослеплю вас огнем,
Оглушу вас я громом!

. . .

В этот день он злосчастных
Старых нартов опечалил.
Сдались нарты в плен Бэтэрэзу,
Хвост в плетие ущемили.

В одном западночеркесском (шапсугском) вариаите[36] Пэтэрэз с торжеством объявляет над чашей с sane:

Пушку мою — восемь меринов тащат ее —
Я заставлю отнестн на вершину šʼəwan,
я заставлю ее почистить,
Я заставлю набить ее порохом на сорок расстояний,
Я заставлю заложить себя, как ядро, в сердце пушки,
Я заставлю выстрелить собою в крепость gᵒəde-qale,
Я рассеку землю на глубину ста the
Когда прибудет разъяренное войско врага,
Я сделаю так, чтобы из этой ямы не было слышно
никакого шума...

Но это только поможет уничтожить разъяренное войско.

[33] См. с 322—323 франц. изд. (гл. XXIV, в наст. изд. опущена.— *Примеч. пер.*).
[34] См. с. 176—177.
[35] А. Глоба, Песни народов СССР. М., 1947, с. 401.
[36] Сообщено А. Гадагатлем.

В восполнение указанных потерь черкесы сделали свой вклад в цикл Батраза. Самое интересное — история избавления Несрена Жакэ, «Несреиа-Бороды, то есть Бородатого» (Насран-алдар, фигурирующий в осетинских сказаниях), привязанного к одной из гор Кавказа наподобие Прометея. Но рассказ об этом в сборнике «Нарты, кабардинский эпос» так близок к греческой легенде, вплоть до специфических деталей (пир Микона и неравный дележ мяса), что можно предположить по меньшей мере литературную контаминацию[37]. В других случаях Бэтэрэз — баиального типа победитель дракона. Порой он переживает одну из тех развертывающихся в курганах драм, в которых неизвестно, с кем имеет дело герой — с живыми или с привидениями.

Абхазцы также приняли осетинского Батраза в число своих нартов, но придав ему новые черты и переместив акценты — отчасти наподобие того, как это наблюдалось у черкесов, отчасти оригинальным образом. К тому же, хотя форма имени и встречается с начальным «П», которое, видимо, указывает на заимствование у западных черкесов, герой популярен под другим именем, а вернее — прозвищем: С°эс°, Цвиц (произносимым приблизительно как Tsütsv).

Потери существенны. Натуралистические черты большей частью исчезли. Из сцены рождения сохранилась только женитьба отца на не слишком подходящей ему женщине и уход матери, вызванный запретом Мелюзины, но не переправа зародыша отцу и не первое грозоподобное падение с высоты башни. Схема истории такова[38].

> Нарт Кун охотится в горах. Проведя день в поисках дичи, он замечает на скале тура. Только он собирается пустить в него стрелу, как животное, уже подстреленное кем-то, скатывается к подножию скалы. Подбегает человечек ростом не больше локтя, освежевывает тушу и куски мяса развешивает на дереве. Человечек принадлежит к племени ацаиов — тех существ, которых в высокой траве нельзя даже заметить.
>
> Охотники братаются, Кун провожает ацана до дому, влюбляется в девушку из этого маленького племени Зылху и сватается к ней. Ацаны колеблются:
>
> — Ты брат великих нартов,— говорят они.— Ваш славный род горд. Мы маленькие и простые. Мы не можем отдать за тебя сестру. В один прекрасный день ты при-

---

[37] В работе, посвященной изучению кавказских Прометеев, Жорж Шарашидзе раскрыл эту маленькую литературную тайну.

[38] Прикл., с. 131—135. Отец здесь К°эп; Хамыц, дряхлый старик под именем Хпэ^{3},— отец первого поколения нартов и, значит, Куна.

мешься оскорблять ее, называть «дочерью маленьких, неказистых людей»...

Кун уверяет, что ничего подобного не будет, настаивает. Ацаны спрашивают мнение сестры: той не противен этот брак, но она объявляет:

— Если когда-нибудь он упрекнет меня в том, что я дочь маленьких, неказистых людей, я не останусь у него ни одного дня.

Нарты пышно принимают свою маленькую невестку, режут сто быков на пир. На следующий день начинаются игры. Нарты открывают их, попросив Зыхлу бросить им мяч, свалянный из шерсти ста бычьих шкур, что она изящно исполняет, бросив мяч из своего высокого окна. И этот день, и все последующие месяцы и дни проходят в радости и добром согласии.

Однажды Куи готовится в поход. Он торопится, братья ждут его, и вдруг он замечает, что одна из его ноговиц, тех легких сапог, в которые обуваются кавказцы, распоролась.

— Я так и знал! — в сердцах воскликнул Кун.— Так и следует мне, зятю несчастных, маленьких ацанов!

При этих словах Зылха, не долго думая, выхватывает нож и вспарывает себе живот. Она достает оттуда ребенка и бросает Куиу.

— Вот все, что было между нами! — кричит она ему и исчезает.

Нарты поражены, но что они могут поделать? Они просят женщин накормить ребенка грудью, но ни одна кормилица не может приблизиться к нему: тело его пылает нестерпимым жаром. Не зная, что делать, они посылают за советом к матери младенца.

— Горделивые нарты,— отвечает та,— не молоком кормите ребенка, а расплавленным железом!

Нарты следуют совету, и ребенок очень быстро начинает подрастать.

Этот рассказ в своем самом драматическом месте ближе к осетинскому оригиналу, чем черкесская версия: чтобы вернуться к родителям, оскорбленная мать не ждет, когда наступит срок ее разрешения от бремени, она тут же сама оперирует себя. Но зародыш не пересажен в спину отца. Кроме того, так же как в некоторых черкесских вариантах, у абхазцев ребенок растет, питаясь расплавленным металлом, осетинский же Батраз выходит из нароста на спине отца уже стальным, из раскаленной стали, то есть пышет таким же жаром, какой исходит от абхазского младенца, хотя и кажется, что он из плоти и крови[39].

[39] Прикл., с. 135.

После своего рождения ребенок остается на земле, у нартов, а не отправляется жить на небо, чтобы молниеносно низринуться оттуда лишь тогда, когда грозит опасность его народу или когда просит Сатана. Иногда Сатана сама посылает его на помощь своим братьям, которым грозит опасность, но делает это самым естественным образом, обращаясь к Батразу, и ему достаточно перенестись из одного места земли в другое.

Наконец, мне не известен никакой рассказ о смерти Куна или Цвица, так же как, впрочем, и о смерти кого-либо из других абхазских нартов, кроме Сасрыквы; Цвицу, следовательно, не приходится мстить за отца, что было главным в деятельности героя у черкесов и занимало немало места уже в осетинском оригинале. Цвиц постоянно добр, терпелив, услужлив.

Зато маловажная в Осетии черта была продолжена гораздо дальше. Вспомним, что в ранней юности — в то время как он жил у Сатаны,— пока не закалился и не отправился жить на небо, Батраз был по природе своей двойствен, во всяком случае — двойственным было его поведение: ленивый, неряшливый, грязный и обычно жалкий дома, он становится воинственным, грозным, как только ступит за порог, устрашая на улице мальчишек, преследуя сыновей богача Бурафарныга. Но это внутреннее противоречие, это раздвоение личности уже не проявляется с того момента, как Батраз вырастает и перестает жить среди Нартов.

В то время как черкесы не оставили этой отличительной особенности, приписав ее герою собственного сочинения — Сэуаю, «бедовому парню» (которого, кстати, осетины у них заимствовали под тем же именем — Сауа и т. п.), абхазцы подчеркнули ее и провели через все последующее поприще героя, приспособив эту особенность характера к постоянно положительному поведению, которое ему приписывается. На самом деле Цвиц ведет двойную жизнь, и сразу же после его рождения, история которого исполнена патетики, нарты были готовы к тому, чтобы из этого младенца, питавшегося расплавленным металлом вместо молока, вырос сверхчеловек.

Однако время шло, и мальчик не оправдывал этих надежд. Он целыми днями сидел у очага и строгал какую-нибудь палочку. Прогонят его с одного места — усядется в другом. И снова строгает палочку. Стружки валяются повсюду: у очага, во дворе, в покоях. И прозвали мальчика Цвиц, что значит «Стружка».

Из него ничего не получится,— решили нарты.

Они ошибались, и только одна Сатаней знала истину, да позднее младший из нартов, Сасрыква, иногда питал на сей счет подозрения — до тех пор, пока Цвиц не обнаружил публично, над котлом правды, чего он на самом деле стоит. Цвиц был невзрачным с виду только днем, дома. Ночью же или тогда,

когда он уезжал один, инкогнито, он становился величайшим из героев. Бывало даже, что он явно выражал эту двойственность натуры своим внешним видом, вырядившись в нелепое одеяние, которое снискало ему прозвище «Получерный-Полуседой».

Цвиц ни характером своим, ни статностью своей не уступал нартам. Однако геройства своего он не выставлял напоказ. Он по-прежнему грелся у теплой золы и строгал палочку.

Когда Цвиц возмужал и научился по-настоящему управлять конем, завелись у него три чудо-лошади: белой, красной и черной масти. И тайно сшил себе Цвиц три черкески: белую, красную и черную. И никто до поры до времени не видел ни коней его, ни черкесок.

Днем просиживал Цвиц у очага, а вечером, когда заходило солнце и становилось совсем темно, он преображался. Каждый вечер под покровом темноты он отправлялся в поход и тайком от нартов добывал себе великую славу. И стали замечать нарты, что стада их умножаются, что в скотных дворах все больше коров и буйволиц. Стали поговаривать, что Адоуха — высшая сила — благоволит к нартам и посылает им несметное количество живности.

Если нарт Сасрыква, брат девяноста девяти братьев, оказывался в опасном положении, на выручку ему спешил Цвиц. Не выдавая себя, Цвиц бился с врагами бок о бок с нартом Сасрыквой и выручал его из беды [40].

В этом-то ракурсе — применительно к герою безымянному и в то же время доброжелательному — и была использована тема героя-снаряда, связанная у осетин с Батразом [41].

Однажды великаны, пришедшие из-за моря, построили крепость и принялись тревожить нарта Сасрыкву и его людей. Нарт не мог одолеть великанов, не раз оказывался на волосок от смерти.

Прослышав об этом, Цвиц смастерил себе бороду, покрасил ее наполовину черной краской, а наполовину белой краской. Точно так же он перекрасил и коня своего. И только после этого двинулся Цвиц на помощь нарту Сасрыкве. И вот на узкой тропе встречает Цвиц женщину с шашкой в руке. В сумерках не признал Цвиц в ней свою родную мать, решившую испытать мужество сына перед битвой с великанами.

Он не узнал ее, вступил в бой и только приготовился убить противника, как его мать назвала себя:

— Пусть будет счастливым твой путь, сын мой! Возь-

[40] Прикл., с. 222—223.
[41] Прикл., с. 223—224.

ми эту шашку Только ею сможешь ты одолеть великана. И поступай только так, как скажу тебе я, а не иначе. Пусть разыщет Сасрыква семь стволов дубовых, и семь стволов шелковицы, и семь стволов ореха. Пусть добудет он жилы ста быков и построит катапульту, стреляющую бревнами толщиной с туловище человека. Пусть привяжут тебя к стволу кизила, туго натянут тетиву, свитую из ста бычьих жил, и запустят вместе с тобою во вражескую крепость. И ты падешь на головы врагов, как снег среди ясного дня. Они схватят тебя, бросят в яму и станут забрасывать яму чем попало. Подымн кверху эту шашку — и все, чем забросают великаны яму, чтобы закопать тебя, будет перерезано надвое. Ты останешься невредимым, а справа и слева от тебя яма та заполнится, и ты подымешься наверх, как по ступеням. Поднявшись наверх, кидайся на врагов и рази их этой шашкой. Против нее никто не устоит.

Цвиц взял шашку и продолжал свой путь. Он подоспел вовремя к Сасрыкве, который начинал уставать в бою. Все происходит так, как предсказала его мать. Цвиц остается невредимым и выходит победителем из этой, казалось бы, неравной битвы [42].

Сасрыква передохнул. К нему вернулись силы. Он долго благодарил Получерного-Полуседого за помощь в беде и за скот, отбитый у великанов.

Цвиц сказал, что им пора расстаться.

— Разделим добычу,— сказал Сасрыква.

— Все уступаю тебе,— сказал Цвиц.

— Кто же ты?— спросил Сасрыква.

— Я Получерный-Полуседой. Но если суждено когда-либо еще раз встретиться с тобой, я бы хотел, чтобы мы узнали друг друга. Дай я выжгу метину на твоей спине горящим огнивом, и все богатство останется тебе одному.

Сасрыква согласился. И Цвиц выжег огнивом метину на его спине. Они расстались.

Едет домой Цвиц, а встречные говорят:

— Вот Черный всадник.

Те же, которые смотрят на него справа, говорят:

— Вот Белый всадник.

Так и не узнали люди, какой проехал всадник, Белый или Черный. И не догадывались, что это Цвиц едет на коне, тот самый Цвиц, который у золы греется и палочки без конца строгает...

---

[42] Там же, с. 226—227.

Однажды решили нарты поделить свое имущество.

— Выделите долю и мне,— подал голос Цвиц, сидевший у теплой золы.

— Тебе? — сказал Сасрыква.— Тебе, строгающему палочки?

— Я прошу долю младшего,— сказал Цвиц.

Сасрыква воскликнул:

— Что же ты сделал, несчастный, что доли своей домогаешься?!

— Ваше богатство увеличивается все время...

— Так что же! — сказал Сасрыква.— Такое уж счастье нам выпало.

Цвиц сказал:

— Пусть будет по-твоему. Но если ты мужчина, давай поспорим: поставим рядом котлы, которые вмещают по сто мисок воды. Пусть каждый поведает всем о своей славе. И тогда мы увидим, чей закипит котел, чья слава выше!

Сасрыква согласился. Наполнили котлы водой, и Сасрыква поведал о славе своей. Была она выше гор, и вода чуть было не закипела в его котле.

После него повел рассказ о славе своей Цвиц, и из котла клубами пошел пар. И когда он в своем рассказе дошел до того места, где выжег метину на спине нарта Сасрыквы,— вода забурлила. Сасрыква обнял Цвица.

В конце истории мы узнаем другую тему, которую осетины связывают с Батразом: конкурс похвальбы геронческими подвигами над чашей Нартамонга. Однако здесь центр интриги — инкогнито Цвица, которое тот неожиданно открывает.

В целом Цвиц сохраняет важнейшую сторону человеческой натуры Батраза: это воин, лучший даже, чем излюбленный герой эпоса — Сасрыква, и этому воину по заведенному в народном творчестве ритмическому порядку угодно скрывать свои истинные доблести и не выдавать себя до поры до времени. Но Цвицу уже не приписывается «небесная» роль, ни тело его, ни поведение не напоминают образ молнии. Самое большее, что мы находим,— это эпизод в одном рассказе (у которого нет осетинских соответствий), напоминающий о том, что Батраз вызывает ветры и бури.

Однажды во время похода против великанов нарты оказываются перед неприступной крепостью. Цвиц, которого они пренебрежительно оставили дома, присоединяется к ним в своем героическом обличье в тот момент, когда они начинают отступать. Он стыдит их[43].

---

[43] Прикл., с. 183—184.

— Вот так герои! — восклицает Цвиц, горяча огнеподобного коня.— Назад, сейчас же назад! Нельзя возвращаться ни с чем!

И Цвиц устремился вперед, как стрела, как ястреб. Что делать нартам? Они последовали за ним. И вот герои снова у стен той самой крепости, за которой укрылись великаны. Перед нартами — стена, а в стене — железные ворота.

Цвиц говорит:

— Поставьте впереди себя Сасрыкву. Стойте здесь, у ворот. Будет буря. Будет гром. Засверкают молнии. Но пусть не дрогнут ваши сердца! Пусть минует вас страх, и малый и великий, ибо откроются ворота и вы должны будете разить великанов, но не чем-нибудь, а шашками. Только шашками!

И он куда-то скрылся. Как и предсказывал Цвиц, поднялась буря. Как говорил он, загрохотал гром и засверкали молнии.

Вот железные ворота как бы сами собой распахнулись. И тут-то появился Цвиц. Шашка у него наголо.

— Герон-нарты, вперед, вперед! — кричит Цвиц. И мчится, как стрела, как ястреб на цыпленка. А за ним — нарты. Что делать, когда неожиданно сваливается на голову камень? Куда бежать, если вдруг огонь? Великаны с трудом понимают, что случилось.

Полетели головы с непокорных. Оставшиеся в живых складывают оружие, преклоняют колени.

Тем более обоснованно можно усматривать в этой сцене «грозовой миф», что в заключение ее перед читателями рисуются чудеса плодородия [44]:

Смотрят нарты: вокруг благоухающие деревья. На них — плоды. Плоды эти так и тают во рту. Виноград и яблоки, персики, инжир и черешня... Чего только нет!

Взяли нарты плодов от каждого дерева и с победной песней повернули восвояси. Они условились, где какому расти дереву. И во всем царило согласие, пока не дошло дело до виноградной лозы. Одни сказали:

— Пусть повсюду растет.

Другие добавили:

— Пусть растет и поит нас своим соком.

А третьи:

— Опасайтесь лозы!

Цвиц сказал:

---

[44] Там же, с. 184—186.

— Тот, кто будет не в меру пить ее сок, пусть бесится, словно Сасрыква, выведенный из терпения. Кто же будет пить его в меру и с достоинством — пусть походит на меня, когда я веселюсь и веселю других.

Его слова стали заклятием. И заклятие это по сей день тяготеет над соком, что родит виноградная лоза. А плоды, которые зреют осенью на деревьях в Абхазии, ведут начало от тех плодов, что выросли у нартов.

Это последнее проявление скифской основы образа Цвица тем более примечательно, что у него нет осетинской модели: когда Батраз (а в других местах и сам Цвиц), как мы видели выше[45], неожиданно возникает в сердце вражеской крепости или города, чтобы сдать его нартам, то это благодаря тому, что он заставил запустить себя туда вместо стрелы или ядра из пушки или из лука, и это отнюдь не внезапное богоявление в виде грома и молнии. Что же касается чудесного внедрения в общество нартов и через них — всех людей одной из отраслей земледелия, виноградарства,— а этот мотив засвидетельствован и у осетин в связи с Батразом[46],— то оно встречается и в сказаниях черкесов, но в другой форме и принадлежит к циклу Сэусырыко, а не Пэтэрэза[47].

Эти абхазские сказания, за некоторым исключением, видимо, прямо происходят от осетинских оригиналов без черкесского посредничества. Тем не менее эволюция пошла в том же направлении, как и у черкесов: отход, а то и отказ от всего специфически скифского, что сохранялось в традиции.

---

[45] См. с. 17.
[46] КГ, с. 72—73 (виноградная лоза не фигурирует)
[47] НКЭ, с. 59—76.

II. БАТРАЗ И ТРИФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ТЕМЫ

Образ Сослана, конечно, более патетичен, чем образ Батраза, потому что он более человеческий: Сослан полон противоречий, он совершает ошибки и проявляет слабости. Батраз же неукоснительно следует своему призванию носителя силы, бойца — и это призвание конкретизировано в самом его существе: это стальной герой, герой из стали, которая от волшебной закалки стала еще тверже и крепче. За ним не числится никаких слабостей, никаких любовных похождений, проявлений мягкосердечия, внезапных приступов страха, каким порой подвержены даже самые храбрые. Могла ли быть связана с таким персонажем тема «трех грехов воина» — по одному греху, совершаемому в зоне каждой из трех функций,— то есть тема, занимавшая, как нам известно, эпическое воображение индоевропейцев? [1].

Казалось бы, поиски заранее обречены на провал за отсутствием материала. И, однако, тема налицо, хоть и повернута несколько иначе, в соответствии с простотой и прямолинейностью этого характера.

Хотя Батраз и не изменяет нигде своему призванию, хотя у него нет слабостей, он грешит в обратном смысле — впадает в крайность. Он негибок, безжалостен и, говоря без обиняков, жесток. Пока его суровость обращена на врагов нартовского племени, великанов — в этом нет ничего удручающего. Но наступает крутой поворот в жизни Батраза — и все меняется. После убийства отца его, Хамыца, единственная цель героя — мщение. И он мстит с такой ярой последовательностью, что Бог, усмотрев в его действиях цепь тяжких грехов, решает положить им конец и прибегает к крайнему средству — смерти.

К этой-то второй половине жизни героя и приурочена тема трех грехов, а точнее, трех чрезмерностей в поведении. Однако трифункциональный элемент эпизода перешел от карающего к

---

[1] Heur et malheur du guerrier, 1969, с. 51—92; МЭ, II, 1971, с. 26—132, 272—292.

жертвам: одинаковая жестокость Батраза по отношению ко всем его жертвам распространяется последовательно на все три категории существ, которых он — справедливо ли, нет ли — считает виновными в убийстве своего отца и которые представляют соответственно первую, вторую и третью функции. Точнее говоря, наказав быстро и честно, без всяких ухищрений,— казнив убийцу своего отца, убийцу, который в большей части текстов зовется Сайнаг-алдаром, Батраз берется за подстрекателей, за «морально виновных», тех, кто вложил оружие в руки алдара [2].

1. Это прежде всего направлявшнй его род Бората, та из трех групп Нартов, которая характеризуется достоинствами и недостаткамн, присущими третьей функции: многолюдный род, обладающий многочислеиными стадами, но неразборчнвый в средствах и лишенный сознания родового величия. Главный из Бората, Бурафариыг,— в имени которого содержится элемент «farn», то есть изобнлие, удача в хозяйственных делах,— богат чрезвычайно и кичится этнм, иапример богато наряжая своих сыновей [3]. Именно Бурафарныг прежде всего виновеи в убийстве Хамыца из-за случая, снова вводящего нас в пределы третьей фуикции, но с другого ее аспекта — эротического: Хамыц волшебным воздействием своего «зуба любви» соблазнил жену Бурафарныга. Оскорблеиный муж, будучи верен своей природе, ие посмел сам иаказать опасиого донжуана, но, «затаив злобу в сердце», обратился к своему родственнику Сайнаг-алдару. Следовательно, Бурафариыга и его семерых сыиовей Батраз карает справедливо. Но вот в чем он перебарщивает:

> Батраз сиял с инх головы, сложил в переметиую суму, вернулся во двор Бурафарныга и прокричал:
>
> — Выгляните наружу, ваши семеро мужей прислали вам яблок!
>
> Выгляиули жена Бурафариыга и его семь снох. Батраз бросил перед ними отрубленные головы. Заголосили жеиа Бурафарныга и его семь снох и стали клясть Батраза последиими словами. Батраз разгневался и погнал их перед собой всех восьмерых — мол, хлеб молотить с вами стану — и пригнал их иа берег Черного моря. Накосил там терновника, сложил, как для молотьбы, поставил мать посередиие, а сиох по краям, запряг, как скотину иа току, и целый день гоиял босыми по колючкам. Когда ноги их стали сплошной раной, отпустил домой [4].

---

[2] См. с. 18—19. Наиболее обстоятельный текст — тот, что приведен в КГ, с. 224—233.

[3] МЭ, I², 1973, с. 458—460.

[4] В одном варианте, обезглавив семерых сыновей Бурафарныга, Батраз (Батырадз) превращает остальных членов семьи в домашних животных — быков и лошадей — ЛН, № 18-в, с. 65 (А. Шифнер, ЗИАН, № 14, 1868, прил. 4, с. 43—50).

Эта жуткая сцена — карикатура на один из видов работ третьей функции, носители которой — Бурафарныг и Бората[5]: Tribulatio, то есть на молотьбу (...)

Таким образом, и первопричина обиды Бурафарныга (любовная связь жены), и природа жертв Батраза (восемь женщин), и форма навязанного им искупления (пародия на одну из земледельческих работ — использование женщин вместо тяглового скота) дают основание отнести эту чрезмерность в пределы третьей функции.

2. Есть и вторая категория виновных: «подлые» представители той группы Нартов, к которой принадлежит и сам Батраз, рода Ахсартагката. Хотя группа характеризуется доблестью и все великие герои нартовского эпоса принадлежат к ней, это совсем не означает, что названные достоинства присущи и «плебсу» славного рода.

Дело в том, что Сайнаг-алдар, прежде чем поддался уговорам Бурафарныга убить Хамыца, поставил условием согласие Ахсартагката. Тогда Бурафарныг обратился к ним, и они с восторгом присоединились к заговору.

> — Объединимся и убьем его! — воскликнули несколько самых подлых Ахсартагката.— Не то у него появятся другие отпрыски, еще похлеще Батраза, которые будут гнать нас за водой и возвращать без воды! [издеваться над нами].

В тексте, конечно, уточняется, что Бурафарныг вошел в контакт, как сказали бы в наше время, лишь с низшими представителями группы, не с именитыми Ахсартагката, не с настоящими героями[6]. Тем не менее весь род оказался скомпрометирован хотя бы тем, что не признал потом вины за частью своих членов.

Более того, последующий эпизод в каноническом своде сказаний «Нарты кадджытæ» наводит на мысль, что сам великий Сослан был по меньшей мере осведомлен о заговоре и воспользовался убийством Хамыца, чтобы завладеть его чудесными конями[7].

Наказание, которому Батраз подверг эту вторую категорию виновных, ужасно. О нем было рассказано выше. Среди Ахсартагката Батраз не разбирает уже правых и виноватых и даже не делает различия между Ахсартагката и другими Нартами: все Нарты, весь народ должен заплатить за кровь его отца. Поставив перед Нартами невыполнимые условия платы за

---

[5] КГ, с. 224—232; (НК, с. 251—260).

[6] О делении Нартов на «элиту» и «плебс» независимо от «функциональных родов» в сравнении с социальным делением аланов и даже скифов, см. с. 155

[7] КГ, с. 229—230; НК, с. 257.

кровь, он всячески издевается над ними. Согласно некоторым вариантам — разит мечом и топчет конем.

На сей раз, следовательно, жертвами выступают вообще «Нарты» — народ, одного названия которого, если оно упоминается без разграничения на три рода, достаточно, чтобы вызвать в воображении осетин героические образы. Крайность Батраза выражается и в том, что он подвергает наказанию весь народ героев и в то же время в том, что мщение его неистово.

3. Виновных больше нет все наказаны, и сверх меры. Но, согласно большей части вариантов, ярость Батраза все же не утихает Продолжение сказания неизменно по форме, но привязывается по-разиому. Вот один из наиболее распространенных переходов.

Когда Нарты окончательно пали духом, то отвратить от них беду взялся за хорошую плату Сырдон. Он является перед Батразом [8].

> Вдруг Батраз увидел Сырдона, который бил себя палкой по голове и причитал:
>
> — Хамыц был мой названый брат, и я знаю тех, кто убил его. Но что я могу против них?
>
> — Кто убил моего отца? — спросил Батраз.
>
> — Не стану скрывать от тебя, отец твой был убит по наущению зэдов и дуагов. Сейчас они собрались в крепости Уарп и готовятся судить душу Хамыца.
>
> Батраз велел созвать Нартов и сказал им:
>
> — Привяжите меня к моей стреле и из лука моего выстрелите в крепость Уарп!
>
> Нарты поспешили исполнить приказ. Батраз разгромил крепость, выхватил свой меч и стал избивать зэдов и дуагов, отрубил им руки и крылья, мало кто из них уцелел.

Это новый период мщения, последний. Жертвами Батраза становятся разные категории небесных духов, иногда все, и его святотатство в конце концов выводит из терпения Бога [9].

> Когда Батраз понял, что зэды и дуаги пошли жаловаться на него Богу, он сказал себе: «Что это за Бог, к которому идут с жалобами зэды и дуаги? Пойду-ка я его проведаю». Приготовился он и отправился на небо к Богу.

Бог бросил на путн Батраза символические предметы, дабы

---

[8] КГ, с. 231—232; (НК, с. 258—260).
[9] Там же, с. 233—234; НК, с. 260.

отвратить его от этого кощуиственного паломничества, но Батраз продолжал нападать на духов.

> Шел он и увидел на небе семерых Уастырджи и семерых Елиа. Бросился он на них и убил троих Уастырджи и троих Елиа. Те же из них, кто спасся, пошли к Богу и говорят:
>
> — Выбирай, Боже: либо мы, либо Хамыцев сын Батраз.

Тогда Бог указывает им способ покончить с Батразом. Он завлекает Батраза в долину Хазм, предварительно наказав Солицу послать на землю за один день все то тепло, что предназначено на год, и осушить все источники. Перегревшись, Батраз уже не может охладить тело, и единственный кусочек его кишечника, который остался не закаленным у кузнеца Курдалагона, воспламеняется. Батраз умирает[10].

Святотатство в различных вариантах имеет разные виды, но оно — обязательная принадлежность этого заключительного акта. Вот один из самых ранних записанных вариантов:

> (...) Заметив их (ангелов), Батраз обнажил меч и пытался ударить их, но не мог в них попасть. Прибыв к перекрестку, ангелы уже летели у самой головы его, так что наконец Батраз, не видя себе спасения, бросился на свой меч и испустил дух.

Таким образом, крайности поведения Батраза последовательно соотносятся с тремя функциями и проявляются в нескольких аспектах.

Прежде всего, это касается лиц, на которых он распространяет свою месть незаслуженно: он мстит не только мужчинам из рода Богатых, но и их женам, мстит жестоко; он мстит не только нескольким виновным Ахсартагката, но и всему народу героев в целом; наконец, он берется за небесных духов — либо по ложному навету, либо потому, что они смеют судить душу его отца, хотя это и входит в их прямые «обязанности».

Что касается способа и силы мести Батраза, то он, заставляя жен Богатых работать вместо волов, высмеивает тем самым земледелие; он чинит все бо́льшие и большие насилия над героями — Нартами, предлагая им решать все новые невыполнимые задачи, чтобы заслужить его прощение; не говоря о том, что бить и избивать небесных духов — уже богохульство, он проявляет пренебрежение и к самому Богу, которого не знает.

Речь идет о едином целом: три эпизода нерасчленимы, и

---

[10] В одном из вариантов от жара плавится часть его черепа, сделанная из меди (Шифнер, ЗИАН, № 14, 1868, прил. 4, с. 49—50: этот мотив взят из сказания о Челахсартаге).

составляемая ими общая картина четко отмежевывается от всего предшествующего поприща Батраза. Это целое упорядочение: три функции сменяют в нем одна другую поочередно — третья, вторая, первая, поскольку степень тяжести проступков возрастает, причем третий проступок логически закономерно влечет за собой смерть героя. Это целое всеобъемлюще полно: ниже Бурафариыга, выражающего самую низкую функцию, выше духов и Бога Батраз не нашел бы категории мыслящих существ, на которых можно было бы, по справедливости ли, нет ли, возложить ответственность. Это целое, наконец, гомогенно: речь идет о трех фазах одного акта мщения, обращенного не только на конкретного вершителя преступления, но и на все три группы подстрекателей. Просто в первых двух эпизодах налицо прямая виновность и сговор по крайней мере одной части жертв Батраза: ведь в заговоре, побудившем Сайнаг-алдара поднять оружие против Хамыца, хотя и не участвовали жена и сноха Бурафарныга, зато участвовал он сам, хотя и не состояли все Нарты, зато состояли «самые подлые из Ахсартаг-ката»; в отличие от этих двух стадий мщения духи обвинены Батразом без всякого основания — и наказаны либо из-за хитрости Сырдона, который подставил их под удар вместо Нартов, чтобы облегчить участь последних, либо из-за того, что выполняли свои прямые обязанности. Это разграничение интересно. Возможно, что оно означает логическое размежевание между первой функцией и двумя другими, низшими, часто встречающееся в картинах трифункционального толка [11].

Следовательно, не будет натяжкой предположить, что тут старая тема «трех функциональных грехов воина», повернутая в соответствии с особой натурой Батраза, породила смежную, но отличную от нее тему, которая была нами только что разобрана: Батраз, блестящий представитель второй функции, не преступает правил ее «дхармы», но следует им с чрезмерным рвением, действуя в трех обстоятельствах против трех разновидностей партнеров; эти-то партнеры и представляют три функции, что и придает свой функциональный колорит трем частям единого акта чрезмерной мести.

Это предположение подкрепляется следующими мыслями. Основные случаи применения темы трех грехов, рассмотренные в 1971 г. в книге «Миф и эпос» (ч. II[12]), касались индийца Шишупалы, грека Геракла, скандинава Старкада. И в первых двух случаях явно, применительно к Старкаду — возможно, последний грех приводит не просто к смерти героя — смерть становится для героя освобождением, успокоением после пароксизма насилия и, кроме того, примиряет его с враждебным боже-

[11] Другие случаи логического отмежевания: функции 1-я и 2-я ⊂ функция 3-я; или снова функция 1-я (аспект Варуны) и 2-я ⊂ 1-я (аспект Митры) и 3-я.

[12] Часть I: «Ставка в игре богов: герой».

ством: в тот миг, когда Вишну обезглавливает Шишупалу, тот, успев в последний раз бросить ему оскорбление и вызов, «переходит» прямехонько в существо этого бога, воплощается в Вишну, которого он вопреки видимости всегда любил; миг, когда Геракл, все несчастья которого произошли от ненависти Геры, умирает на костре Эты, Гера усыновляет его и он становится богом. Неожиданностью подобного же толка завершается и третья крайность Батраза. Как правило, сказания о гибели героя кончаются сценой посмертного трогательного примирения между Богом и Батразом. В том виде, в каком эта сцена представлена в сборнике «Нарты кадджытæ», она очень близка к следующему варианту, который был опубликован в 1881 г. Вс. Миллером [13].

Зэды и дуаги стали кружить над трупом Батраза. Тогда Батраз испустил такое зловоние, что из зэдов и дуагов многие попадали без чувств, а многие — замертво. Снова пошли они к Богу жаловаться.

— Подите положите его на небо, в Софийскую гробницу.

Только зэды и дуаги не смогли даже пошевелить Батраза. Они привязали его тело к дюжине пар быков, но не сдвинули с места.

Снова пошли они к Богу, и Бог сказал им:

— Запрягите для него двух бычков, рожденных в день Тутыра, покровителя волков.

Делать нечего, прицепили к нему двух быков, рожденных в Тутыров день, и подтащили его к Софийской гробнице, но снова не знали, как внести его туда: когда несли головой вперед, он упирался в проем гробницы локтями, когда несли ногами вперед — то ногами. Тогда снова пошли они к Богу и рассказали ему, как обстоит дело.

Бог им говорит:

— Он ожидает от меня дара.

И Бог пролил над ним три слезы. Только после этого зэды и дуаги внесли Батраза в Софийскую гробницу и положили его там. А в том месте, куда упали три божьи слезы, появились три святилища: Тараиджелос, Мыкалгабырта и Реком. (...)

---

[13] КГ, с. 234—235, ср. ЛН, № 19-е, с. 71—72 (Вс. Миллер, I, 1881, с. 24—26). Мотив финала — строптивый труп (Вс. Миллер сближал его с концовкой цикла русских былин об Илье Муромце: ЛН, с. 208, примеч. 6) — присутствует во всех вариантах. Под «Софийской гробницей», конечно, имеется в виду константинопольский храм св. Софии (НК, примеч., с. 384) Три святилища, возникшие из слезинок Бога, из которых названия первых двух образованы от имен грузинского происхождения, в средние века, должно быть, были в Осетии крупными очагами христианства. Сегодня это только «дзуары» (святые места), подобные многим другим, со своими духами-покровителями.

Однако с Батразом связан и другой, противоположный этому мотив, также распространенный в индоевропейском мире,— мотив «трифункциональио совершенного мужа», то есть совершенного во всех трех функциональных областях. В сказании из сборника «Нарты кадджытæ», озаглавлением «Лучший из Нартов», Батраз получает от жюри старейшин три предмета (правда, недифференцированные); присуждение их поставлено в зависимость от трех условий, из которых каждое соответствует одиому из функциональных уровней. Это было подробно рассмотрено в статье, опубликованной журналом «Revue de l'Histoire des Religions», в основу которой легло сообщение в Коллеж де Франс (суббота, 26 февраля 1960 г.), затем в 1968 г. разобрано в одной из глав книги «Миф и эпос» (ч. I). Я могу лишь отослать читателя к последней работе, повторив предупреждение, данное в примечании ко 2-му изданию (1973 г.)[14]: открытие, сделанное одним из моих коллег, подтверждая трифункциональную направленность сказания, кардинально меняет его толкование; с тех пор положение не изменилось, поскольку автор еще не обнародовал открытие, о котором сообщил мне. (...)

Допустимо трифункциональное толкование следующего сказания, рассматриваемого ниже в иной связи[15]. Подвиги, которых один за другим требует от юного Айсаны жена Сослана — а в этом тексте Айсана, безусловно, двойник Батраза,— это: 1) уничтожить неприятельское войско, захватившее край Нартов; 2) и 3) завоевать волшебное растение и красавицу; 4) привезти шубу, которая поет и пляшет для Бога.

Айсана вошел в дом Ахсартагката. У внутренней стены сидела жена Сослана. Она даже не взглянула в сторону сына Урызмага, не сдвинулась с места.

Айсана сказал:

— Как ты неповоротлива, добрая женщина! Конечно, я не чужой, но могла бы хоть привстать для привета!

Жена Сослана отвечала ему:

— Что мне вставать перед тобой, солнышко? Ты ведь не прогнал с нартовской земли войско агуров[16] (Цы дын'стон, мæ хур, исты мын агуры 'фсæдты куы нæ аздæхтай Нартæй).

Услышав эти слова, Айсана вскочил на коня и, пылая гневом, мигом прискакал к войску агуров. Стал он биться

---

[14] RHR, 157, 1960, с. 141—154; МЗ², с. 485—503 (примеч. ко 2-му изд., с. 637).

[15] Гл. XXVII. «Предание о Скиле» — в наст изд. опущено.— (*Примеч. пер.*); НК, с. 307—312.

[16] Agurtæ: это либо тюркское имя Огуз с ротацизмом, как в чувашском языке,— ср. Οὐννογοῦροι («On Ugur» — десять угуров, 'Оγώρ в греческих источниках (Абаев), либо название племени Agoritai на Северном Кавказе, о котором писал Птолемей (V, 8, 12).

и стольких порубил, что поток их крови хлынул на остальных и унес их с нартовской земли. Айсана разгромил войско агуров, спас селение Нартов и вернулся в родной дом. Все Нарты встречали его радостно и так столпились вокруг, что не давали ему спешиться. Но жена Сослана и тогда не взглянула на него и не сдвинулась с места.

— Уж очень ты неповоротлива, добрая женщина! — обратился к ней Айсана.— Совсем ведь с места не встаешь!

Женщина отвечала:

— Что мне вставать перед тобой, солнышко? Ты же не посадил в моем дворе дерево, которое цветет с захода солнца до полуночи, плоды которого созревают с полуночи до рассвета (хурныгуылдæй æмбисæхсæвмæ дидинæг чи æфтауы, æмбисæхсæвæй бонмæ рæгъæд чи кæны... уыцы бæлас...) и из-за которого две горы дерутся меж собой, как два барана!

Эти слова показались Айсане обидными. Он повернулся и отправился добывать дерево. В пути конь спросил у него:

— Куда ты едешь, рожденный Богу не в радость? Скажи-ка и мне об этом.

Айсана сказал:

— Еду за деревом, которое от захода солнца до полуночи цветет, плоды которого созревают с полуночи до рассвета и из-за которого две горы дерутся меж собой, как два барана.

Конь отвечал ему:

— Не помышляй об этом деле. Много богатырей, не хуже тебя, ездили добывать дерево, но ни один не сносил головы.

— Я должен его привезти,— сказал Айсана.

Конь ему сказал:

— Если так, затяни потуже мою подпругу, хорошенько завяжи в узел мне хвост, но оставь незавязанными три волоска. Когда мы прибудем к двум горам, что дерутся меж собой, как бараны, хлестни меня так сильно, чтоб с бока моего слез кусок кожи величиной с подошву, а с ладони твоей — кусок кожи со шлепок для кнута! Тогда мы проскочим.

Прибыли они к двум горам, Айсана затянул подпругу, крепко завязал в узел хвост коня и так хлестнул, что с ладони его слез кусок кожи со шлепок для кнута, а с бока коня — кусок кожи с подошву. Конь одним прыжком проскочил между горами, Айсана успел выдернуть дерево с корнями и обернуться. Горы сомкнулись и вырвали из хвоста коня три волоска.

На обратном пути конь сказал Айсане:

— Если бы мать кормила меня своим молоком на три дня дольше, я бы не потерял и этих трех волосков.

Айсана возвратился в селение Нартов. Он посадил дерево во дворе Сослановой жены. Нарты столпились вокруг Айсаны и радовались тому, какое чудное дерево он им привез. Но жена Сослана и тут не поднялась с места. Айсана спросил у нее:

— А теперь ты почему не встаешь, чего тебе еще надо?

— А что мне вставать перед тобой? Ты ведь не привез себе в жены Саумарон Бурдзабах, белокурую красавицу из черноземных[17] краев!

Айсана повернул коня и отправился за Саумарон Бурдзабах.

Саумарон Бурдзабах жила в такой высокой башне, верхушку которой нельзя было разглядеть простым глазом, и соглашалась выйти замуж лишь за того, чей голос донесся бы до нее с земли.

Айсана, стоя у подножия башни, крикнул что было мочи, но крик его не донесся даже до середины, и Айсана окаменел по колени. Он закричал во второй раз, но голос его опять не был услышан, и он окаменел по пояс. Слезы показались на его глазах. Тогда конь сказал ему:

— Что же ты молчишь, мой всадник?

— Я ничего не мог сделать, теперь одна надежда на тебя!

Конь заржал, да так громко, что обрушился угол верхушки башни, и Айсана стал таким, как прежде. Ржание донеслось до слуха Саумарон Бурдзабах, она узнала, что Айсана прибыл, и стала спускаться.

— Ты уже приехал за мной, Айсана? — спросила она.

— Да, приехал. Выходи быстрее — отправимся в путь.

Саумарон Бурдзабах вышла из башни, и Айсана посадил ее на коня за своей спиной.

Отъезжая, Айсана спросил:

— Что это за белые камни вокруг башни?

— Это не камни,— отвечала она.— Это те, кто хотел на мне жениться. Но их зов не долетел до меня, и они окаменели.

— Тогда преврати их снова в людей! — сказал Айсана.

— Не проси для них жизни,— ответила она.— Тебя выручил конь, а среди них были молодцы удалее тебя. Если они оживут, то не дадут тебе жениться на мне.

— Ничего не поделаешь, ты должна оживить их! — сказал все же Айсана.

Саумарон Бурдзабах махнула вправо своим шелковым платком — камни превратились в мужчин, и те все разом

---

[17] Смысл имени: Sau — «черный», mær — «земля» (on — патронимический суффикс), bur — «белокурый», ʒæbæx — «добрый, хороший, пригожий».

набросились на Айсану. Когда один из них занес над ним меч, Саумарои Бурдзабах махнула платком налево — и они снова обратились в камни.

И Айсана привез Саумарои Бурдзабах в селение Нартов. Нарты всем селом радовались Айсане и его невесте. Со всех сторон ему несли подарки и угощения. В это время прибыла домой и гостившая у родных Сатана. Очень обрадовалась она возвращению сына и заквасила ронг. Урызмаг, Хамыц также вернулись из похода. Когда они узнали, как Айсана разгромил войска агуров, их радости и вовсе не было предела.

— Да обратятся на меня все недуги, грозящие моему маленькому Айсане, который вырвал наше селение из-под копыт вражеских коней! Да здравствует в мире супруга наша Сатана, воспитавшая для Нартов столь удалого молодца! — сказал Урызмаг.

Тогда нехотя жена Сослана поднялась с места.

Айсана сказал ей:

— Ты встала с места так неохотно, добрая женщина, что лучше бы продолжала сидеть!

— А ради чего мне спешить вставать перед тобой? — отвечала она.— Разве ты привез мне шубу, что перед богом поет воротником, хлопает рукавами, а пляшет полами? (хуыцауы раз йæ хъуырæй заргæ чи кæны, йæ дыстæй æмдзæгъд йæ фæдджытæй кафгæ, уыцы кæрц...).

Тогда Айсана ответил:

— Если эту шубу сшила ты, я ее привезу, а иначе привезти ее я не могу.

Жена Сослана замолчала. Да и что она могла сказать?

Натянутые отношения между женой Сослана, чужеродной, и юным героем, воплощающим в себе традиционные доблести Нартов, будут прокомментированы ниже. Здесь же обратим внимание на явно функциональный смысл последовательных требований, на двоякую ориентацию третьей функции: быстрорастущее растение и желанная женщина; на цезуру, означающую, что герой не колеблясь удовлетворяет (внося тем самым весомый вклад в бродячие мотивы фольклора: симплегады, мудрый конь, посрамленные женихи и пр.) требования второй и третьей функций и затем отделывается насмешливым отказом от требования первой, которое противопоставило бы его Богу.

III. СВЯТОЙ ИЛЬЯ И ТЫХОСТ

Итак, скифский бог, который представлен Геродотом в греческой, явно обедненной интерпретации Аресом, завещал свои важные ритуальные, а может быть, и мифологические черты эпическому персонажу, получившему явно позднее имя Батраза, «осетинского богатыря». Но исчез ли этот бог бесследно?

А может быть, какой-либо второстепенный персонаж богатой осетинской мифологии целиком или частично взял на себя услуги, которых предки осетин ожидали от этого бога больше даже, чем греки от Ареса — бога, несомненно напоминающего сложный образ Индры у ведических индийцев и дозороастрийских иранцев — повелителя грома и молнии и образца для воинов, их покровителя? Возможно. Но прежде чем допустить это, надо устранить одно сомнение.

От первого этапа христианизации Осетия унаследовала Илью, некоего «святого Илью», El(i)ja, (Jel(i)ja), или Wacilla,— к нему отошла часть поля деятельности индоиранского Индры. Но фольклорные связи святого пророка с грозой, молнией и со всем, что зависит от них в хозяйственной и религиозной жизни людей, отмечены на всем Ближнем Востоке, и Осетия лишь сохранила тут хоть и не скифскую, но очень древнюю традицию. Вот основные черты и обязанности Уациллы.

1. Повелитель молнии, он неустанно носится по небу, преследуя злых духов; иногда также — либо в наказание за тяжкую вину, либо случайно — он поражает своей «стрелой» (fat) человека. Вот почему ему поклоняются при ритуалах, касающихся громом пораженных; эти ритуалы ровно сто лет назад тщательно описал Б. Гатиев [1].

> Представим, что недалеко от пастуха ударил гром; тот падает без чувств. Товарищи прибегают к нему на помощь, а один из них дает знать жителям аула, которые

[1] Суеверия и предрассудки у осетин.— ССКГ, IX, 3, 1876, с. 29—30. Резюме см.: Вс. Миллер, ОЭ, 2, 1885, с. 241.

немедленно собираются вокруг несчастливца. Не зная никаких средств, чем пособить, они поют печальную песню (о ней будет речь впереди) и молятся: «Илья (пророка Илью осетины называют Елиа или Уацилла) святой, от тебя это потрясение и мучение! Ты спаси и помилуй! Илья святой, воскреси бедного пастуха!» Наконец пастух приходит в чувство, его берут домой и здесь, успокоив несколько, кладут на постель. Затем призывают гадальщика, который, погадав на палочках, повелевает выбрать по жребию троих из молодых горцев и посылает их в лес. Здесь они должны выбрать два прямых, тонких и высоких дерева; срубив их, принести на плечах своих до места, где случился громовой удар, куда собираются также однофамильцы больного, по одному человеку от каждого семейства. Здесь закалывается или молодой козленок, или ягненок в честь святого пророка Ильи, ибо они громовой удар приписывают ему. Наконец, жертва готова. Один из стариков молится: «О Боже, помоги! Святой Илья, спаси эту деревню от твоего гнева и охраняй нас от твоего удара, ибо мы бедные гости твоего отца и матери». Слушатели по окончании каждого предложения отвечают: «Святой Илья, помилуй нас!» После обеда помянутые юноши берут оба шеста и, привязав к верхним концам их голову вместе с шкурою принесенной жертвы, вбивают их в то место, где, по их понятию, Илья карал землю; с этой поры родители пораженного громом пастуха должны приносить ежегодно в тот же день два таких же шеста для замены старых и в жертву ягненка или козленка. Праздник должен быть празднуем всею фамилиею потомственно.

Если же, напротив, пастух умрет от громового удара, то родственники, (...) собравшись с жителями всего аула туда, где он был убит, вместо плача поют вышеупомянутую песню, содержание которой непонятно: «Ой-цоппай[2], ой-алай, ой, ælдары-цоппай, бæстон хорзы-цоппай!» Поющие по именам перечисляют все те места и тех людей, кои были поражены громом. «Тазарет, ой-ælдары, Тазарбек, ой... (два брата-пастуха, убитые громом вместе со своими стадами). Сафа-дур ой... Гæнæны-дур ой..., Æхсит-дур ой...» и т. д.

Во время этого пения присутствующие, образовав цепь, ходят вокруг покойника в продолжение трех дней. Поют они в той надежде, что Илья, услышав их вопль, воскресит мертвого. По истечении же этого срока они, посадив покойника на стул, опускают его в могилу, вырытую там, где убило его громом, кладя с ним его оружие и другие

---

[2] Гатиев, цит. ст, с. 54 Относительно песни «Цоппай» см данное примечание к этому слову (источник XVIII в) в ИЭСОЯ, I, 1958, с 314—316.

принадлежности. Три дня родственники караулят могилу для того, чтобы в случае, если бы покойник ожил, помочь ему выйти из могилы.

Если после погребения начинаются ливневые дожди или случается другое бедствие, значит, Уацилла все еще гневается. Тогда труп вырывают, кладут на тележку, в которую запряжены два бычка, и позволяют им идти, куда им заблагорассудится, труп же хоронят там, где Уацилле угодно будет их остановить [3].

Наконец, во всех случаях по истечении года родственники умершего устраивают пир там, где произошел несчастный случай. Это «ærвдзæвды куывд», то есть «куывд (пир, молитва) пораженного громом» (арв — «небо», цæвын — «ударять»).

<2.> Этот гений грозы, враг злых духов, естественно, оберегает от их козней человека и его скот [4].

Осетины называют kurys мифическую степь, где прорастают семена всего, что дает земля, а также счастья и несчастья. Эта степь — угодие мертвых. И чтобы защитить себя от этих kuris zautæ, в канун Нового года каждая семья направляется в святилище Уацилла; жители села приводят туда также весь свой скот.

Старейшина произносит молитву: «Уацилла, да будем гостями твоими мы сами („наши головы") и наш скот! Убереги нас от коварных и нечистых людей! Если кто-либо из тех, кто здесь есть, оскорбит тебя, украдя маленького мальчика или маленькую девочку, кошку либо другое живое существо и увезя его, да погибнет он от твоего гнева!»

Под конец церемонии пастухи приносят хранителю святилища барана или козла. Хранитель делает метку на одном из рогов животного и отправляет его обратно в стадо, которое отныне попадает под покровительство Уациллы. Затем жители аула сами делают подобные отметки на своих домашних животных. С таким покровителем горцы не боятся чертей [5]. Если они встречают черта, им достаточно обнажить кинжал и разрубить его пополам единым махом. Если черт просит второго удара, следует ответить ему: «Во имя святого Ильи, не подобает ударять черта вторично!» В самом деле, тут, как и во многих краях света, существует поверье, что каждый новый удар порождает новых чертей, которые набрасываются на человека и сводят его с ума.

У Уациллы иногда есть достойные противники, даже соперн-

---

[3] Такой же «ссылке» подвергаются и предметы, в которые попала молния: столбы, пени...

[4] Гатиев, цит. ст., с. 26—27.

[5] Гатиев, цит. ст., с. 30. О представителях рода Ахсартагката тоже говорится, что они наносят удар лишь один раз.

ники[6]. Гатиев пишет, что, по поверью, на склоне Белой горы, в долине Алагира, над аулом Ход якобы водится чудовище, именуемое Gudyrty kom [«Пасть замков» (?)], верхняя челюсть которого касается неба, а нижняя — земли; ужасающе рыча, оно способно притягивать к себе и ловить пастью все что угодно.

Тем не менее жители Хода считают его союзником, и только в том случае, если в начале лета и во время урожая они не приносят ему требуемой дани, оно поражает зерновые комьями льда величиной с яйцо, потому что оно специализируется еще и по части града. Так вот, Елиа слабее его. Когда Елиа прогоняет злых духов ударами грома и молнии, Гудырты ком — если оно в дурном настроении — сводит на нет усилия Елиа, вдыхая его метательные снаряды и проглатывая их.

Естественное следствие владычества Уациллы над грозой — то, что он, подобно скандинаву Тору, покровительствует урожаю зерновых. Именно в его честь празднуется перед пахотой Хогу bon — «День хлеба», а после жатвы жители аула на общие средства жертвуют ему быка, заранее намеченного гадальщиком в жертву, которой жаждет Уацилла.

Во время первой церемонии старейшина произносит такую молитву[7]:

> Уацилла, сегодня день твой... и мы усердно молим тебя: помоги нам — сделай так, чтобы житницы наши были набиты пшеницею, просом и овсом до верха с остатком. Какой урожай был на Курпе (место, славящееся своими зерновыми), когда Уацилла посеял на этой ниве левой рукой, а Мария, идя вослед его, держала для него корзину с семенами, такой подай, Боже, и нам в настоящее лето!
>
> Затем, обращаясь к присутствующим, он трижды восклицает: «Вы чего просите?» — «Хлеба, хлеба, хлеба!» — отвечают слушатели. «Да насытит нас Уацилла!»

Во второй церемонии[8] быка режут на том месте, где в честь Уациллы в землю воткнуты два шеста. Каждый род представлен стариком и мальчиком. Мясо посылается в деревню и раздается всем родам. Сохраняют только голову, ноги, легкие и потроха, которые съедают, произнеся перед тем: «Пусть мясо едят домашние, ибо Елиа в нем не нуждается, довольствуясь только запахом от шашлыка!» И в самом деле, верят, что Уацилла придет и будет вдыхать добрый запах жареного мяса, и старик, держа вертел с шашлыком, преподносит его со словами: «Да будет наша жертва тебе угодна, Елиа!»

Наконец, в случае продолжительной засухи крестьяне снова обращаются к Елиа[9]:

---

[6] Гатиев, цит. ст., с. 51.
[7] Гатиев, цит. ст., с. 30—32.
[8] Гатиев, цит. ст., с. 52—53.
[9] Гатиев, цит. ст., с. 32.

Деревня покупает в складчину барана или хорошо откормленного козла и закалывает в том месте, где вбиты два шеста. Во время жертвоприношения к основаниям столбов льют воду.

Ничто из всего этого, казалось, не продолжает дохристианской религии. Подобные верования и обряды встречаются у народов, которые, будучи более или менее затронуты христианством во времена Восточной империи, затем утратили принадлежность к породившей их церкви — до того, как позволили несколько столетий спустя обратить себя в ислам. В частности — черкесы, которые и сейчас еще называют пятницу paraskevé, а субботу sabbaton [10] и которые в середине августа и в декабре и сейчас еще отмечают праздник Мэрэм, являя прекрасный пример подобного, приспособленного к язычеству христианства.

Возможно, однако, что один из духов осетинской мифологии продолжал во времена христианства образ воинственного и грозного бога предков, но затем был оттеснен на задний план Уациллой, спустившись в ранг его компаньона и заместителя. Во всяком случае, судя по его теологии, более складной и последовательной, чем теология Уациллы, этот дух интересуется не только поединками и охотой в воздушном пространстве, но и опасностями, грозящими людям. Его святилище расположено в Алагирском ущелье в местности Унал, но оно так же широко известно иронцам и дигорцам, как и крупные святилища Реком и Мыкалгабырта.

Его имя на ироиском диалекте — Tyxost; буквально это — прилагательное, дигорская форма которого — Tuxwast, и первый элемент tyx (диг. tux) «сила» — в прямом и переносном смысле [11].

Второй элемент, возможно, производный от корня wac-waz- — «слово», в частности священное, или правдивое, или действенное. В словаре Миллера — Фреймана tyxost переводится как «сильный», «энергичный» на основании буквального, более эмоционально окрашенного смысла: «с сильным, зычным голосом». В случае с духом Тыхостом я не вижу причин настолько смягчать этимологическое значение слова: компаньон Уациллы вполне заслуживает это описательное имя [12]. Вот его приметы:

1. Он дублирует Уациллу по части владычества над дождем. Если жертва, принесенная Уацилле во время засухи, не достигла цели, осетины думают, что не сумели ему угодить, и ищут заступничества Тыхоста [13]. Ему жертвуют барашка с подходящей к случаю молитвой:

---

[10] Среда — «малая» paraskevé.

[11] Это корень, происшедший от авест.— tav «иметь силу», вед.— tavas «сильный» и т. д.

[12] У Батраза, кроме того, голос гомеровского Стентора (КГ, с. 103) (.).

[13] Гатиев, цит. ст., с. 32.

«О Тыхост, ты наш сосед и знаешь нашу бедность, да будет на нас твоя милость — ты товарищ Уациллы, умоли его, чтоб он, вняв нашим бедным молитвам, послал дождь на засохшие нивы и поля».

После трапезы они льют воду в сторону его «местожительства». Если засуха продолжается, в дело включаются женщины. Они собираются на большой площади села с решетами и мисками, затем бегом устремляются к лесу или горе. Прибыв на место встречи, они разбегаются в разные стороны, катя перед собой миски и решета.

После этого мужчины высылают к ним старика, пользующегося всеобщим доверием и уважением, который должен убедить их вернуться.

«Возвращайтесь,— говорит он,— не бойтесь, Тыхост даст нам то, что мы у него просим»[14]. На обратном пути они собираются у камня, посвященного Тыхосту, и, моля духа о дожде, жертвуют ему барашка. Мужчины собираются в круг отдельно и тоже приносят в жертву барашка.

2. Тыхост — и тут он не дублирует Уациллу, который довольствуется преследованием злых духов,— защищает человека от земных врагов, людей. В этом качестве к нему взывают в «общей молитве», сопровождающей все частные молитвы[15].

О Тыхост, мы подчиняемся тебе! Разбей, уничтожь того, кто хочет проникнуть к нам силой, нарушив наши границы!

В таком качестве он и рассматривался раньше — до того, как глупейшим образом был превращен в духа, несущего столь важную в кавказских селениях функцию, важную постоянно для всех, кто живет у подножия их башен — fædis (днг. fædes), тревоги, своего рода tumultus. По тревоге не только люди бросались в то место, где был замечен идущий на приступ противник,— на подмогу им тут же являлся Тыхост, как скандинавский Торр, когда слышал свое имя. Эта функция Тыхоста известна во всех западных районах лишь из рассказа народного типа, объясняющего ее упразднение[16].

Крестьяне рассказывают, что некогда Т(ы)хост появлялся в виде всадника по призыву «fædis!», но перестал показываться с тех пор, как однажды мальчишки вызвали его для забавы. Вот эта история.

---

[14] Интересная параллель с вакханками, с одной стороны, с ритуальным актом Арвалей — с другой

[15] Гатиев, цит. ст., с. 58

[16] Дж. Шанаев, ССКГ, III, 2, 1970, с. 17—18; Вс. Миллер. ОЭ, II, 1887, с. 257—258. Об «общей молитве» см. ниже, с. 112

В Каздоме, недалеко от Унала, два мальчика пасли овец. Один спросил другого:

— Правда, что Тхост появляется на крик «фадис!»?

— Конечно, правда! Разве ты этого не знал? — ответил другой.

— Я хочу его видеть!

— Нельзя, просто так он не появляется!

— Почему нельзя? Говорят ведь, что он появляется, когда кричат «фадис!»? Вот я крикиу: «Фадис!». Если правда, что говорят, он прискачет.

Мальчик трижды крикнул «фадис!» во весь голос. Почти тотчас же прискакал всадник. Он был одет в белую черкеску, на сером коне, и половина лица его была побрита.

— Где это, мальчик, зовут на помощь? — спросил он у ребенка, который кричал «фадис!».

Мальчик улыбнулся и сказал:

— Где? Да здесь: я хотел видеть тебя и закричал «фадис!».

— Значит, ты смеешься надо мной. С этих пор я больше не буду появляться. Ты же стань каменным вместе со своим стадом.

С тех пор его больше не видели, он уже не откликается на зов. Мальчик и его овцы превратились в камни и сейчас еще стоят в Каздоме. Жилище Тхоста также было обращено в камень. В этом месте в скале видны очертания чего-то похожего на дом. Можно легко различить дверные косяки.

В одном случае, однако, Тыхост продолжает проявлять бдительность. Во время свадьбы старейший из присутствующих называет его вслед за духом цепи домашнего очага и перед духами различных частей дома — покровителем юной пары [17]:

«Тыхост, благослови союз Зали и Тасо и сделай так, чтобы дни их протекали во взаимной любви и искреннем согласии. Сделай так, чтобы люди, которые захотят нарушить их любовь и согласие, пропали бы бесследно, покарай их злые помыслы и поступки. Тех, кто смотрит на них с завистью, Тыхост, лиши правого глаза, оторви у них правую ногу! Тем, кто желает молодоженам счастья и благоденствия, Тыхост, яви свою милость, будь их покровителем, помоги им во всех их начинаниях!»

---

[17] Гатиев, цит. ст., с. 19, пересказ Вс. Миллера, цит. ст., с. 293. «Зали» и «Тасо» — ср. «Gaius» и «Gaia».

Этот мифологический персонаж ничем не обязан христианству. А может быть, и чужд ему. Частичное тождество ролей его и Уациллы заставляет думать, что, утвердившись в двойной роли — грозового и воинственного, он уступил место «святому» во всем, что еще вне Осетии составляло фольклорную вотчину последнего — гроза и дождь, но сохранил полностью другую свою область. В этой области — оборона и бой — он мог бы столкнуться с другим «святым», который также процветал в Осетии,— святым Георгием, Уастырджы, однако ни одно сказание, ни один обычай не объединяет их.

А может быть, эпитет, который послужил ему именем и вполне пристал бы ведическому Индре, подменил собой в сутолоке истории неизвестное нам имя скифского Ареса?

V. АТТИЛА И МЕЧ МАРСА

Во времена Völkerwanderung * в землю часто зарывали клады. И часто их там находили. Чужеземные завоеватели — и те, что бывали в стране короткое время, и те, что оседали надолго,— весьма ценили как непогребенные, так и погребенные сокровища: героическая мораль тех времен требовала, чтобы у вождя было много золота, и золото воспринималось не как census iners **, а как средство поддерживать преданность лучших воинов. Иначе обстояло дело с азиатом Аттилой. Он любил золото ради золота — по крайней мере такое ощущение было у большей части его соседей, и, кроме того, хитрый варвар пользовался золотом — уже тогда! — как экономическим рычагом, прибегая к дани и постоянному шантажу, чтобы приводить в расстройство казну относительно богатых царств и провинций, которые старались предотвратить его удары. Неудивительно поэтому, что воспоминания, которые сохранила о нем Европа в виде различных произведений словесного творчества, изобилуют рассказами о сокровищах, причем не о сокровищах вообще, но, поскольку Аттила в конце концов потерпел крах, о сокровищах роковых, мстивших за убитых царей и разгромленные народы [1].

Самое знаменитое, конечно,— сокровище Нибелунгов, Þodd Niflunga. Согласно северной традиции, оно пришло от Асов, попасть же в руки Атли сокровищу помешало чудесное постоянство короля Бургондов и его наместника: поскольку Хогни и Гуинар одни только знали о кладе, после их казни обладателем сокровища навсегда стал быстрый Рейн:

Rín skal ráða rógmálmi skatna
á svinn, áskunna arfi Niflunga.

И это не все. Сестра одного из казненных, жена Атли, бывшая жена Сигурда мстит за своего брата: пьяному, обезоруженному

---

* Переселения народов (нем.).— *Примеч. пер.*

** Бездействующее богатство (лат.).— *Примеч. пер.*

[1] Эти соображения были опубликованы в Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburstag 1976. с. 121—127.

гунну вместе с верными его сподручными суждена жалкая гибель во время пожара во дворце. eldi gaf hön pá alla er inni váru.

Сокровищу все же повезло, потому что, прежде чем вызвать такое вожделение, оно принадлежало самому привлекательному в германском мире эпическому герою; благодаря этому герою история сокровища и окружавшей его тайны дошла до нас в прекрасных поэмах. От этой счастливой судьбы выиграл и Аттила. Он также получил место в эпосе и благодаря другой удаче, а скорее вследствие распрей между германскими народами, он в одном из вариантов, южном, был увековечен в благородном и мудром образе Этцеля, образе, который бы удивил многих современников Аттилы.

Что же касается других народов, которые стали жертвами Атиллы, то для всех тех, кто пребывал тогда в зависимости от Первого и Второго Рима, времена эпического творчества миновали. место его заняли повествования историков — более или менее тенденциозные, более или менее риторические, вроде сочинений Приска, обрывки которых украшают четвертый том Fragmenta Historicorum Graecorum, Приска, создавшего в восьми книгах τὰκατα Ἀττήλαν. Во всяком случае, этот византиец, описывая смертный час Аттилы, вносит следующий волшебный, если не мистический штрих (Иордан, 49, 255):

> De quo [—смерти Аттилы—] id accessit mirabile, ut Marciano principi Orientis de tam feroci hoste sollicito in somnis diuinitas adsistens, arcum Attilae in eadem nocte fractum ostenderet, quasi quod gens ipsa eo telo multa praesumat.
>
> (В час смерти Аттилы случилось среди прочих чудес, что Марциану, императору Востока, которому этот свирепый враг постоянно досаждал, в ту самую ночь привиделся сон и во сне божество показало ему сломанный лук Аттилы, означавший, что народ гуннов очень пострадает от этого удара.)

Но куда делись другие племена из сибирской волны? Они либо не сложнлись в оседлые народы, либо просто не выжили, а потому и не оставили устного наследия; исключение составляют скнфы — в узком смысле слова, подчеркиваем, учитывая, что свидетели времени имели досадную склонность называть скифами всех, кто двигался к северо-западу от Черного моря или к северо-востоку от Каспийского.

Скифы и различные родственные им племена, из которых лишь немногие под разными наименованиями обрели историческую известность, во времена Аттилы еще занимали обширные пространства на этом этнодроме — их-то одними из первых и встретили гунны в своем движении на запад. Иордан, ссылаясь на Приска, перечисляет племена, которые были прежде всего

увлечены этим своеобразным вихрем и судьбу которых вскоре разделили аланы (Иордан, 24, 126—127):

> Алан, которые были равны им в бою, но отличались от них большей мягкостью нравов и черт, они подчиннли себе, замучив их беспрерывными нападениями. Ибо если случалось, что они ие превосходили противиика оружием, то его обращали в бегство их страшиые лица.

И Приск приводит, слишком кратко, следующую сцену, после которой, по его словам, природиое высокомерие короля гуннов достигло крайней степени (Иордан, 35, 183-FGN IV, с. 96):

> Qui (-Attila) quamuis huius esset naturae, ut semper magna confideret, addebat ei tamen confidentiam gladius Martis inuentus, sacer apud Scytharum reges semper habitus. Quem Priscus historicus tali refert occasione detectum, cum pastor, inquiens, quidam gregis unam buculam conspiceret, claudicantem, nec causam tanti uulneris inueniret, sollicitus uestigia cruoris insequitur, tandemque uenit ad gladium, quem depascens herbas bucula incaute calcauerat, effossumque protinus ad Attilam defert. Quo ille munere gratulatus, ut erat magnanimus, arbitratur se totius mundi principem constitutum, et per Martis gladium potestatem sibi concessam esse bellorum.
>
> (Хотя он [-Аттнла], естественно, должен был считать, что его ожидает великая судьба, увереииость его укрепнлась, когда был найден меч Марса, который скифские царн всегда хранили при себе. Вот прн каких обстоятельствах он был обнаружеи, по словам историка Приска. Один пастух объявил, что, увидев, как хромает телка из его стада, и ие находя причину столь большой раны, ои был встревожен, пошел по кровавым следам и дошел до этого меча, иа который, проходя, иаступила телка. Ои тут же откопал его и отнес в подарок Аттиле. Тот принил меч с радостью, и так как был очень честолюбив, то решил, что избран властелином мира и, поскольку меч был Марсов, что ему суждено превосходство в войнах.)

В связи с этим происшествием и его ошибочным толкованием, из-за которого иа Каталоиские степи поздиее обрушится бич господен, встают две неразделнмые проблемы, до сего времени, насколько мне известно, привлекавшие мало виимаиия: действительное лн это событие или, подобно последнему сиу Марцнана, всего лишь фикция, выдуманная для объяснения уже свершившегося? От гуниов ли или от одного из тех «свободиых скифов», которые сочли выгодиым временно перейти на сторону Визаитии, узиал Приск то, что рассказывает? Вот не-

сколько доводов в пользу того, что речь идет о выдумке и что она скифского происхождения.

Хорошо известные тексты дают основание полагать, что здесь слились две традиции.

С одной стороны, мы это увидим ниже[2], цари самого большого из скифских царств были из поколения в поколение (semper) хранителями священного сокровища — нескольких золотых талисманов, упавших с неба на заре истории народа и в сочетании своем символизировавших три социальные функции (религиозную, военную, сельскохозяйственную); среди талисманов были, конечно, одно или два оружия, и им каждый царствующий властелин ежегодно приносил большие жертвы (Геродот, IV, 5—7). Но это не были мечи: по Геродоту, то была секира, по Квинту Курцию — стрела и копье (VII, 8, 18—19). К тому же не говорится (хотя это и не исключено, учитывая краткость текстов), что каждый из талисманов представлял функциональное божество.

С другой стороны, обряд, описанный Геродотом (IV, 62), относится только к Аресу и в самом деле свидетельствует о несомненном существовании некоей разновидности меча, именуемой ἀκινάκης и представляющей бога. Но нет уже речи ни об обладании мечом, ни о каком-либо ритуале царей, ни о том, что это талисман, восходящий к легендарному прошлому. «Старинный железный меч», кумир Ареса, установлен в каждом округе на огромной площадке, устроенной из вязанок хвороста, периодически обновляемых из-за непогоды, и этому кумиру Ареса ежегодно перед площадкой приносятся в жертву не только скот и лошади, но и люди, один пленник от каждой сотни, кровь которых, собранная в сосуды, проносится над площадкой и выливается на меч. Выше я уже напоминал, что этим зловещим избиением, безусловно, была вдохновлена заключительная сцена цикла Батраза и что меч Батраза, красный от крови Нартов, скрыт в глубине Черного моря, откуда он иногда вылетает, производя на западе грозовую молнию[3].

Таков у скифов меч Ареса, таков у их наследников меч Батраза: оба меча, жадные до крови, подобно богу и герою, которых они изображают, роковые — один для врагов скифов, другой для врагов Батраза, то есть врагов самого племени Нартов,— до тех пор, пока Нарты, приняв участие в убийстве отца Батраза, сами не стали злейшими врагами героя. Это, безусловно, вариант того меча, который, по Приску, попал в руки Аттилы.

Вполне возможно, конечно, что кто-нибудь из порабощенных скифов польстил хозяину, доставив ему подлинный ли, мнимый ли, но «меч Ареса», который считался царским талисманом и,

---

[2] См. с. 132—133.
[3] См. с. 15.

следовательно, сулил те же блага, что некогда давало царю обладание оружием и другими предметами, упавшими с неба. Но обстоятельства, точно описанные Приском, место действия приводимого предания и придаваемый ему оборот, двойное упоминание о честолюбивом характере персонажа, пафос последних слов — если читать их в свете всей скифской и осетинской традиции в целом — не приводят к такому толкованию. Находка gladius Martis, священного меча, в конце концов оборачивается коварным подвохом, ибо, придав Аттиле излишнюю уверенность, мало-помалу приводит его вскоре к двум крупным поражениям, за которыми быстро следует бесславная гибель, optata cunctis nationibus in commune et Romanis.

Подвох заключался в самом мече, заставившем себя обнаружить; иначе говоря, его протянул Аттиле тот бог, для которого меч — не только оружие, но и, по словам Геродота, ἄγαλμα*. Именно меч, почему-то лежавший со времени крушения скифских царств довольно глубоко в земле в, казалось бы, ничем не примечательном месте, объявившись, взял на себя непосильное для людей возмездие и побудил одержимого манией величия завоевателя — magnanimus — гнаться за двойным призраком: неограниченной власти (из-за якобы царского назначения вещего предмета) и беспрерывных поб (из-за «Марсовой» природы талисмана). Наконец, меч обнаружил себя, пролив кровь, vestigia cruoris, нанеся «большую рану», causam tanti mulneris, и в этом он вел себя так же, как кровожадный меч, водруженный на площадке Ареса или установленный на костре Батраза. В общем, по рассказу, Аттила был обманут скифским божеством: гунн решил, что может воспользоваться благом, предвещенным обладателю меча, но пригодным лишь для скифов, и не понял, что для их врагов в мече заключалась угроза.

Зато это было совершенно ясно любому скифу. Из бесчисленных рассказов они знали, что, если Арес обращал внимание на врага их народа, тому это не сулило ничего хорошего: и сейчас еще нартовский эпос являет нам множество примеров того, как подобное вмешательство в события героя, который пришел на смену Аресу, принимает сначала неопределенный, а затем фатальный оборот. Вот к Нартам приходит великан и, пригласив на пляску, калечит одного за другим своих партнеров. В первый день он торжествует, но на следующий день с неба спускается Батраз, вступает в хоровод, заставляет долго плясать чужака и калечит его. Вот другой неосторожный в отсутствие одного из прославленных Нартов похищает его жену — и целое нартовское войско не может ее освободить. Но спускается с неба Батраз, велит заложить себя вместо ядра в пушку, выстрелить по вражескому городу — и город разрушен.

Вот великаны позвали на пир старых Нартов, чтобы убить их. Но Батраз, спустившись с неба, вырастает на пороге и

* Собственный образ (греч.). — *Примеч. пер.*

учиняет над злоумышленниками расправу. Вот огромное войско агуров окружило железные стены, которыми обнесено селение Нартов. Но Батраз — здесь он зовется Крым-Султаном — получает от духов и святых волшебного коня, спускается с неба и разгоняет осаждавших, а тех, кто остается, обращает в саранчу... и т. д. Гунны Аттилы не испортили бы этой коллекции. Отметим к тому же, что, согласно Иордану, агрессивность Марса проявляется против телки в стаде одного пастуха. Но в нартовском обществе враждебность Батраза по отношению к представителям «третьей функции» — постоянная черта его характера, идет ли речь о земледелии или скотоводстве: он беспричинно убивает отца (или сына) Покровителя зерновых, Бурхора-Али, и в наказание Дух сокращает прежде обильный урожай до его нынешнего уровня; Батраз преследует своей ненавистью Бурафарныга, владельца огромных стад, и до того, как убить его самого, убивает всех его сыновей, а в одном из вариантов превращает остальных членов семьи в быков и лошадей.

По этим соображениям мне кажется вероятным, что весь разобранный эпизод сочинен скифами в возмещение за их историческую беду, что этот художественный вымысел — кусочек или зерно национального эпоса, из которого при других социально-политических условиях могло бы вырасти на Востоке нечто, перекликающееся с Atlakvida Севера: сокровище Niflungar ускользнуло от Атли, а попытка Атли завладеть сокровищем обернулась для гуина гибелью; меч скифского Марса под видом царского талисмана навязал себя Аттиле и обрек его на поражение.

VI. БАТРАЗ И КУХУЛИН

В 1942 г. в одной своей небольшой книжке, основываясь главным образом на кельтских и германских данных, я строил теорию «furor» — гнева,— ирл. ferg, др.-сканд. móðr, нем. Wut — рассматривая его как средство победы, затем в 1969 г.[1] в третьем разделе «Счастья и несчастья воина»[2] я сравнил рождение Батраза с эпизодом из детства Кухулина. Из детства, потому что юный защитник Ульстера источает жар, который надо во что бы то ни стало обезвредить, не при рождении, а после своего боевого крещения[3]. Вот как это проделывают его близкие:

> ...Герой и его возничий отправляются в столицу Уладов. В пути герой ловит оленей на бегу и лебедей на лету и привязывает их к своей колеснице. Он приближается к городу, о чем тревожно возвещает колдунья Леборхам. «Едет воин на колеснице,— говорит она,— страшно его прибытие... Если этой ночью не оборониться, он перебьет воинов Ульстера!» Король Конхобар сгущает краски: «Мы знаем этого путника, что едет сюда на колеснице, это мальчик, сын моей сестры; он был на границе с соседним уделом, руки его сплошь красны от крови: он не насытился битвой, и, если его не поостеречься, от руки его погибнут все воины Эмайн».
>
> И вот, сказано в заключение текста, какое решение принимают Конхобар и его совет: «Пустить вперед женщин, послать их навстречу маленькому мальчику, трижды по пятьдесят женщин или семью двадцать да десять совсем нагих (буквально: „красно-голых") распутниц во главе с их предводительницей Скандлах, дабы показать ему их наготу и срам (в смысле pudenda)».
>
> Юный отряд женщин вышел, и они показали герою

[1] Horace et les Curiaces (-Les Mythes Romains, 1), с. 37—40, 58—59.
[2] С. 121—122.
[3] Текст E. Windisch, Die altirische Heldensage Tâin Bó Cuâlnge, 1905, с. 165—175 (по Book of Leinster); небольшие различия (выявленные R. Thurneysen [R. Thurneysen] в Die irische Helden- und Königsage 1921, с. 135—139, пересказанные в Horace et les Curiaces, с. 39—40) с версией Yellow Book of Lecan (изд. J. Strachan et J. G. O'Keaffe 1912, с. 28).

свою наготу и свой срам. Но он спрятался, чтобы не видеть наготу и срам женщин. Тогда его заставили сойти с колесницы. Чтобы погасить его гнев, принесли три бочки холодной воды. Окунули в первую бочку — и вода от него стала такой горячей, что раскололись доски и обручи бочки, как раскалывают ореховую скорлупу. Во второй бочке вода пошла пузырями величиной с кулак. В третьей бочке жара была такая, какую некоторые люди переносят, а некоторые не могут перенести. Тогда гнев (ferg) мальчика утих, и его одели.

В тексте затем рассказывается о его знаменитых чудовищных (delba) «формах» — эпос донес до нас несколько их описаний, которые в целом совпадают (все тело героя, с ног до головы,— это багровое колесо; по семь пальцев у него на каждой руке и по семь зрачков в каждом глазу, а в каждом зрачке — по семь драгоценных камней; у него по четыре родинки на каждой щеке — синяя, красная, зеленая, черная и т. д.); эти «формы» — признак и исключительная принадлежность героя; одни из них постоянно ему присущи, другие выявляются, по-видимому, всякий раз, как он впадает в исступление. Мальчик садится в ногах у короля Конхобара, а тот гладит его по стриженым волосам.

Этот способ охлаждения похож на прием, который применяет Сатана, чтобы совладать с новорожденным Батразом, после того как тот выскакивает из горба, выросшего на спине его отца [4].

Сатана подготавливает на седьмом ярусе дома-башни большой стальной нож, а внизу — на земле — семь чанов воды. Наверху она вспарывает опухоль Хамыца ножом. Ребенок из раскаленной стали, сея пламя на своем пути, словно смерч, летит вниз, и семи чанов воды не хватает, чтобы остудить его. «Воды, воды!— кричит он.— Сталь моя должна закалиться!» Его тетка Сатана, схватив десять кувшинов, бежит за водой к источнику, но там задерживается, потому что к роднику ее не подпускает бес, требуя, чтобы она отдалась ему, а это отнимает некоторое время. Наконец она возвращается, обливает младенца, и тогда Нарт Сырдон уже может наречь его: Батраз. С этой поры мальчик живет на небе, откуда он спускается вихрем каждый раз, когда над родными его нависает опасность или в селении назревает скандал [5].

В другом, очень близком варианте сказания маленький

---

[4] См. выше, с. 16.
[5] См. выше, с. 16—17.

Батраз также требует воды, но не для того, чтобы закалить свою сталь: «Скорее, скорее окуните меня в воду! Я чувствую в себе горящий огонь, неугасимый пожар меня пожирает!» Добрая Сатана идет к источнику, где она вынуждена отдаться не бесу, а семиглавому дракону, который принимает поочередно малособлазнительные обличья — собаки, затем старика. Утихомиренный Батраз может начать свою жизнь героя.

В 1969 г. Жоэль Грисвар, который не был тогда знаком с моей книгой 1942 г., также обнаружил приведенное совпадение и сделал вывод: «Ввиду редкости мотива встреча с ним применительно к двум героям, равно отдаленным друг от друга и во времени, и в пространстве, захватывающе интересна: нет сомнений, что перед нами и на этот раз одна и та же мифическая черта»[6].

Но Грисвар выявил одновременно и второе, очень важное соответствие — между Батразом и другим персонажем кельтского эпоса, королем Артуром[7]. Описание смертн обоих героев тоже складывается из редких тем.

Вечером после битвы при Солсберн в живых остаются только три персонажа: Лукан-Дворецкий, Грифлет (Girflet — *Примеч. пер.*), смертельно раненный Артур. Они вместе покидают поле побоища и верхом направляются к морю. После ночи, проведенной за молитвой в Черной Часовие, Артур, сжав в могучих объятиях своего стольника, душит его. В отчаянии старый король продолжает путь, сопровождаемый Грифлетом; в полдень он достигает моря. Здесь Артур приказывает своему верному спутнику бросить королевский меч Эскалибор в озеро, раскинувшееся невдалеке, на небольшой возвышенности. Дважды Грнфлет пытается обмануть своего господина; сиачала он бросает в воду собственный меч, потом ножны Эскалнбора.

---

[6] С. 321 в: «Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батраза» — Romania 90, 1969, с. 289—340; вторая часть появилась там же, с. 473—514. Мотив «закаленного» младенца-героя, безусловно, связан с магическими обрядами. Так, Л. И. Лавров в работе «Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев», опубликованной в сб. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований» (Труды Института этнографии, н. с. 51), М., 1959, с. 223, пишет: «Нам рассказывали в Шапсугии, что женщины приносили в кузницу своих детей и кузнец погружал их в корыто с водой, которая служила для закалки железа. При этом кузнец просил Тлеп ша (бога-кузнеца) укрепить здоровье ребенка. По словам Н. Жардецкой («Народная медицина и лечебная магия у черкесов» в сб. «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов», с 61), в кузницу приходили беременные и там их обливали водой, смешанной с углями от горна. Во время трудных родов роженицам давали пить воду, в которую предварительно погружали шашку»

[7] Цит. ст., с. 289—290.

Король, которому ведома загадочная тайна, не дает провести себя. Грифлет принужден повиноваться — и тогда он видит, как из озера высовывается рука, схватывает Эскалибор, три или четыре раза взмахивает им и исчезает. По рассказу Грифлета Артур понимает, что смерть близка, и просит его поспешить удалиться; тот неохотно подчиняется, но вынужден укрыться от ливня под деревом; отсюда он видит, как приближается корабль с множеством дам на борту; среди них он узнает Моргану, сестру Артура. Сидящий на берегу король поднимается и вступает на борт в доспехах, вместе с конем. Вслед за этим корабль быстро уплывает в открытое море, а Грифлет, вернувшись на берег, проводит в жалобных стенаниях остаток дня и всю ночь. Через трое суток он обнаружит в Черной Часовне могилу Артура, тело которого перенесено туда таинственными дамами. Подавленный горем, Грифлет переживет своего господина лишь на восемнадцать дней.

Пересказав таким образом текст, Гресвар пишет:

Более полустолетия этот грандиозный финал «Mort Artu» возбуждал любопытство и поражал воображение. Но некоторые элементы рассказа были мало-помалу проясиены, а вот великолепный мотив меча, брошенного в море, видимо, до сих пор не поддавался каким-либо попыткам расшифровки (...). И все же своего рода щепетильность и какая-то внутренняя неудовлетворенность удерживали критиков от того, чтобы приписать авторство этого мотива самому романисту.

Показав, что все ранее предложенные «источники» малоправдоподобны[8], Гресвар обращается к нартовскому эпосу, к «Смерти Батраза». В одном из самых старинных вариантов, в том месте, где Батраз наконец сжаливается над Нартами и объявляет им о своем решении покончить с жизнью, он добавляет[9]:

«Но я не могу умереть, покуда меч мой не будет брошен в море: такова воля судьбы». Нарты снова впали в отчаяние: как бросить в море меч Батраза? Они решили обмануть героя, заставить поверить, что его меч был брошен в море и что для него настал час смерти. Они подошли к умирающему и поклялись, что предначертание рока исполнено. «Какие чудеса вы видели, когда мой меч упал в море?» — спросил он у них. «Никаких»,— ответили Нарты смущенно.— «Значит, мой меч не был брошен в море, иначе бы вы увидели чудеса» Нарты должны были

[8] Цит. ст., с 290—297
[9] ЛН, № 19-а, с 69 (Г Шанаев, ССКГ IX, 2, 1876, с 20—21), см с 15

подчиниться. Они собрали все силы, привязали к мечу тысячи животных. Наконец им удалось дотащить меч Батраза до берега и бросить его в море. Тут же поднялись волны, начался ураган, море забурлило, потом стало кровавым. Нарты были удивлены и бесконечно обрадованы. Они побежали сообщить Батразу о том, что видели. Поверив, он испустил дух. Нарты могли его легко похоронить, но они не верили, несмотря на его кончину, что Батраз был смертным и земным человеком.

Вот несколько отрывков из отличного комментария Грисвара [10]:

В свете этого рассказа финальная сцена «Смерти Артура» обретает необычный ракурс. Перед нами одна и та же мифическая схема — достаточно простого чтения, чтобы убедиться в этом. Однако параллельный анализ французского текста и осетинского сказания позволит нам представить в новом свете некоторые до сих пор бывшие более или менее неясными места. Так, когда Грифлет, наконец, решившийся бросить меч в озеро, возвращается, чтобы рассказать Артуру то, что видел, тот комментирует: «Я думаю, что конец мой приближается жестоко» («...ce pensoi ge bien que ma fins aprouchoit durement»). Король уже не только предвидит чудеса («ибо без великого чуда не будет он потерян», car sanz grant merveille ne sera ele pas perdu)[11], но и обретает уверенность в близкой смерти: следовательно, жизнь короля, как и жизнь Батраза, связана с его легендарным мечом; по рассказу своего вассала *он знает, что скоро умрет*, рука — знамение смерти. Подобно тому как это происходит в осетинском сказании, забрасывание меча — это и испытание и доказательство: рациональное оправдание этого жеста желанием избавить Эскалибор от рук недостойных наследников — домысел романиста, плохо сочетающийся с иррациональной сутью мифа. Ж. Дюмезиль, основываясь на скифском культе меча, полагает, что Батраз — герой стальной либо от рождения, либо стараниями Небесного кузнеца, одновременно и герой и оружие — мог быть богом-мечом; разве не означает жребий, по которому он может умереть не ранее, чем его меч будет брошен в море, что «в какой-то степени Батраз был своим мечом»? Когда речь идет об Артуре, нельзя утверждать это тождество, но следует, без сомнения, признать, что старый король каким-то образом связан с Эскалибором...

...Несомненно, что тут умелый рассказчик, каким яв-

[10] Цит. ст., с. 300—302, 304—305.
[11] J. Frappier, La Mort de Roi Artu. 3-e ed., 1964, с. 249.

ляется автор романа «Смерть Артура», затушевал исконный смысл мифа (Артур не может умереть, пока Эскалибор не будет брошен в воду), но был достаточно чуток к его красоте, чтобы пожелать сохранить его схему — даже ценой некоторых несообразностей. Прежде всего, как не заметить, что наш автор не без сноровки использовал тонкий прием, позволивший ему незаметно скользнуть от Мифа к Символу? *Узы мифические*, соединявшие героя с его мечом, превращаются в *символические*, а то, что в плане символа уравнение Артур=Эскалибор может быть проверено, почти не вызывает сомнений: Артур рождается для героической жизни в тот день, когда он выдергивает Меч из каменной плиты; в этом смысле он существует лишь благодаря своему мечу, он и *есть* его собственный меч; Эскалибор дает ему жизнь и отнимает ее, Эскалибор и порождает и убивает его: он не смог бы выжить после исчезновения меча.

Структура мифической схемы, структура, которой миф и обязан отчасти своей прелестью, требовала, чтобы Артур не сам бросил меч в море. В нартовском эпосе Батраз либо лежит близ моря без движения, больной, либо пребывает на своем костре и, следовательно, не способен забросить сам свой меч; кроме того, тащить его чудовищный меч до берега — дополнительное наказание, которому Нарт подвергает убийц своего отца; приказ героя оправдан, стало быть, вдвойне. С другой стороны, циклопический характер задачи делает совершенно понятной первую реакцию жертв героя: это ложь, потому что ничего они не желают так, как смерти Батраза, зависящей от того, будет или нет его меч погружен в море. «Повториость» в структуре рассказа предписывается абсолютной логической необходимостью; здесь все мотивировано, этот мир обнесен надежной оградой: в ней нет ни единой щели и все выходы охраняются. А в артуровском эпизоде есть неувязки. Прибегнув к уловке — и тут мы снова распознаем один из секретов производства,— романист, надо сказать, не без тонкости, переместил проблему с *мифического* уровня на *психологический*; однако, перестроив схему на человеческий лад, он вынужден был пойти на своего рода предательство — очернить до крайности, вопреки всей традиции и литературному контексту, самого верного спутника Артура, того, на которого была возложена страшная, но почетная обязанность присутствовать при чудесных знамениях,— Грифлета. В самом деле, почти никто не обращал внимания на одну вещь: при крахе артуровского мира верному Грифлету уготован своего рода удел избранного, а это, по нашему мнению, мало подходит такому ничтожеству, каким он изображается в рассматриваемом эпизоде: солнечный луч поражает Мордреда (с. 245,

ст. 58), вещая рука хватает меч (с. 249, ст. 82), волшебный корабль забирает Артура (с. 250, ст. 38) и, наконец, льет дождь «moult grant et moult merveilleuse» (с. 250, ст. 32), дождь, который сам есть *знамение избранности,*— и единственным свидетелем всего этого оказывается... Грифлет-плут, Грифлет-вор? Здесь явное несоответствие, непостижимое для всякого, кто отказывается видеть в этом противоречии подтасовку, умышленный *авторский прием,* цель которого — опять-таки воспользоваться рамками формы, соблазнявшей сочинителя престижностью. И еще одно затруднение: как оправдать то, что Артур поручает бросить свой меч в озеро другому? Автор никак нам этого не объясняет...

Этой первой встречи осетин и кельтов по поводу важных эпических персонажей и в связи с редкими темами достаточно, чтобы поставить более сложные вопросы: что это — общее наследие? Заимствование? И если заимствование, то через каких посредников, в какую эпоху? [12]

[12] Гисвар отметил и несколько других соответствий; два из них будут упомянуты в этой книге, с. 95—96 и 168—172.

СОЛНЕЧНЫЙ ГЕРОЙ

Сослан—Созырыко — излюбленный и самый популярный в наше время герой нартовских сказаний как у черкесов и абхазцев, так и в Осетии: он не умер, он живет под землей, ожидая освобождения, отдаляемого день ото дня. Хотя образ его и ближе к человеческому, чем образ Батраза, он тем не менее наделен свойствами «солнечности», что особенно проявляется в рассказах о его рождении и смерти. А значит, возможно, что если он и не эпический наследник скифского бога Солнца, которого Геродот называет Аполлоном, то по крайней мере связан с этим богом так же, как, по «Махабхарате», солнце Сурья — со своим сыном, солнечным героем Карной.

В вариациях, которым подверглись образы и сказания осетинского эпоса в заимствованиях соседних народов, повсюду обнаруживается тенденция приглушить этот натуралистический смысл.

Нами же именно этот смысл, и только он, будет принят во внимание. Для более полного исследования надо было бы противопоставить Сослану его яростного врага — злокозненного Нарта Сырдона, подстраивающего гибель героя, но Сырдон стал объектом более широких сопоставлений в моей книге «Локи».

Одна параллель, кельтская, отмечена — по Гресвару — в связи с солнечной природой героя.

VII. СОСЛАН—СОЗЫРЫКО И СОЛНЦЕ

В то время как образ и деяния Батраза во многих чертах напоминают культ скифского Ареса со всем тем мифологическим, что проглядывает в его ритуалах, другой герой нартовских сказаний, самый значительный и самый популярный на всем Северном Кавказе, которого осетины называют либо его местным именем Сослан, либо очеркешенным Сосрыко или Созырыко, не вызывает никаких ассоциаций с рассказом Геродота. Правда, о богах, за исключением Ареса и Геркулеса, Геродот не сообщает никаких обрядовых или мифологических подробностей, приводя лишь греческий «перевод» их имен наряду с приблизительно переданными подлинными: он не доносит до нас ни одного приключения, ни одной особенности Аполлона, Афродиты Урании, Посейдона, даже Гестии, не говоря уже о тех божественных или героических персонажах, что действовали в их подчинении.

Однако Сослана мы не можем здесь обойти молчанием: другие соображения, сравнительные, в частности намеченная в общих чертах полвека назад аналогия[1] между его смертью и смертью скандинава Бальдра на Севере, к которой следует добавить смерть лидийца Атиса, сына Крёза, на Юге, а также аналогия между драмами всех этих персонажей и Юдхиштхиры из индийского эпоса наводят на мысль, что скифам, жившим в промежуточное между теми и другими время, был ведом этот тип многозначного героя.

Героя, как и Батраз, а не божества: вопреки тому, на что я некогда отважился в заметках, приложенных к моим «Сказаниям о Нартах», ни Батраз, ни Сослан — не древние боги, спустившиеся в ранг сверхлюдей. Это не своеобразные Арес, Аполлон или Геркулес, возобновившие, продолжившие на земле ту деятельность, которую из-за религиозных революций им не удалось по-прежнему вершить в родном нездешнем мире. Оба они — вернее, их предшественники под другими именами — всегда были тем же, что и ныне, то есть обыкновенно сильными

[1] ЛН, Заметка IV («Солнечные мифы»), с. 190—199; «Локи», 1948, с. 227—246.

людьми прежних времен, современниками великанов. Надо просто допустить, что их героические циклы за века вобрали в себя часть рассказов, исконно относившихся и в эпоху Геродота продолжавших относиться к божествам, с которыми у этих героев было много общего.

В целом без учета многочисленных вариантов линия жизни осетинского Сослана—Созырыко такова[2].

Он рождается чудесным образом. Некий пастух, возбужденный красотой Сатаны, к которой не может подойти из-за разделяющей их широкой и быстрой реки, источает свое семя, и оно, перелетев через волны, поражает камень, на котором сидит Сатана. Та переносит камень к себе домой, и через несколько месяцев с помощью кузнеца Нартов он производит на свет мальчика. Кузнец хватает новорожденного щипцами, закаляет его и делает неуязвимым — целиком, кроме колена (или бедра): оно, к несчастью, оказалось прикрытым железными щипцами. Сатана с особой нежностью относится к тому, кого она часто называет «мой нерожденный сын». Он растет с юными Нартами, и те не гнушаются им из-за его столь странного происхождения. У него только один враг — злокозненный Сырдон. Когда Сослан вырастает, он становится одним из самых могучих Нартов и на своем замечательном, под стать ему самому коне совершает бесчисленные подвиги. И, несмотря на то что он питает слабость к женскому полу, его нельзя упрекнуть ни в каком низком поступке; исключение составляет один знаменитый бой: чтобы победить юного Тотрадза, он прибег к недозволенной хитрости — надел на коня сбрую, от которой обезумела лошадь его противника; да и в данном случае он лишь следовал наказу своей матери Сатаны.

Желая спросить у своей покойной жены совета, как ему действовать, чтобы жениться на другой, он проникает живым в загробный мир. На обратном пути он позволяет провести себя Сырдону, превратившемуся в золотой шлем или сумку, и раскрывает ему тайну уязвимого места — своего и своего коня: конь может погибнуть лишь тогда, когда будет поражен из-под земли в копыта стрелами или пулями; сам же он погибнет только в том случае, если будет поражен в колено (или в бедро, или в оба колена): оно оказалось закрытым щипцами, когда новорожденного Сослана закалял кузнец. По наущению Сырдона бесы стреляют из-под земли в копыта коня, который тут же и околевает. Затем Сырдон обращается к таинственному суще-

---

[2] Основные варианты и ссылки на источники читатель найдет в ЛН, с. 75—114 (на указанных страницах книги «Légendes sur les Nartes» приводятся в переводе или изложении Ж. Дюмезиля осетинские нартовские сказания или сюжеты, записанные В. Пфафом, Вс. Миллером, А. Шифнером, Дз. Шанаевым.— *Примеч. пер.*), а также в текстах из сборников «Памятники народного творчества осетин», вып I и II, и КГ, с. 69—147 (переводы на французский язык сказаний цикла о Сослане, бо́льшая часть которых взята Ж. Дюмезилем из книги «Нарты кадджытæ» — *Примеч. пер.*)

ству — к думающей машине Колесу Балсага Balsæg (варианты: Barsæg, Marsæg и т. д.), режущему колесу, которое быстро скатывается с неба и переезжает герою колено (или бедро).

Лежа на земле, Сослан благословляет или проклинает несколько видов животных — в зависимости от того, хотят они или нет утолить голод его плотью и кровью. В конце концов Нарты хоронят его еще живым. Из могилы ему удается посадить на кол Сырдона, посмевшего его оскорбить, а иногда даже — это делает его юный племянник — разрубить пополам Колесо Балсага.

Эта схема, воспринятая соседними народами и нагруженная новыми эпизодами, претерпела и по сути своей изменения.

У черкесов, как восточных, так и западных[3], Sewsərəq°e (вост.— q°e) не всегда так симпатичен, как Сослан. Он даже воспринял некоторые из настораживающих свойств врага своего Сырдона, которого черкесы у себя не удержали, а всякого рода зловредные проделки которого приписали различным безымянным или небезымянным «колдунам» и «колдуньям»: сам Сосрыко — колдун и обладает, подобно осетинскому Сырдону, даром превращения в любой миг во что угодно; к тому же, обычно помогая Нартам, он им выказывает в различных случаях и враждебность, поэтому Нарты ненавидят и боятся его. В конце концов сами Нарты по совету колдуньи казнят Сосрыко. Эта сцена отличается от осетинской версии: под предлогом игры Нарты просят Сосрыко встать у подножия горы, с высоты которой они должны покатить на него «Режущее Колесо» Жан Шерко — обычный их снаряд для тренировки, и они провоцируют Сосрыко отбить колесо сначала лбом, потом грудью, потом руками и т. д.; неуязвимому Сосрыко нечего опасаться, и каждый раз он успешно справляется с задачей. Но когда Нарты кричат ему, чтобы он подставил под колесо свое правое колено, Сосрыко в пылу игры забывает, что лишь эта часть его тела осталась человеческой плотью,— и вот нога его отрезана. Нарты хоронят его живым. Ежегодно весной он силится выйти, чтобы принять участие в ликовании природы. Слышится его пение, и слезы его струятся из горных источников.

Для абхазцев Сасрыква — младший из ста Нартов[4]. Сатаней навязывает своим девяноста девяти сыновьям, произведенным на свет нормальным образом, этого ненастоящего, рожден-

---

[3] Основные варианты см.: ЛН, с. 75—114. (Автор имеет в виду тексты, переведенные им на французский с адыгских языков и вошедшие в книгу «Légendes sur les Nartes». Его источники: *Атажукин К.* Из кабардинских сказаний о Нартах — ССКГ. V, 1871, п, с. 47—71; *Лопатинский Л.* Кабардинские предания.— СМК. XII. 1891, I, 1, с. 11—145; *он же*, Кабардинские тексты.— СМК. XII, 1891, I, 2, с. 1—104; *Дьячков-Тарасов А. Н.* Абадзехи.— ЗКОИРГО. XXII. Тифлис, 1903, 4, с. 26—37; *Тамбиев П.* Адыгские тексты — СМК. XXI, 1896, п, с. 258—265; Хан Гирей, Князь Пшьской Аходякого.— СМК. XVII, 1893, с. 2—3.— *Примеч. пер.*) НКЭ, 1951, с. 23—137.

[4] Прикл., 1962, перевод с оригинала на русский (1962).

ного камнем брата. Сасрыкве присущи только добродетели, у него нет никаких колдовских замашек, но братья его ненавидят. Неприязнь их переходит всякие границы после того, как он невольно потворствует похищению их единственной сестры. По совету некоей колдуньи они устраивают игру, во время которой он погибает,— ту же игру, что описывают черкесы, только без Режущего Колеса, вместо которого здесь каменные глыбы[5].

С оговоркой, сделанной в начале этой главы, «солнечные черты», выявленные мною в «Легендах о Нартах», остаются в силе. Даже Мелетинский[6], обращающий внимание на другие стороны Сослана—Сосрыко, признает их очевидность. Они наблюдаются как в черкесских, так и в осетинских вариантах. Воспроизведу здесь несколько положений из своего исследования 1930 г.

О солнечных чертах свидетельствуют родственные связи Сослана—Сосрыко, его украшения. Эти черты прослеживаются по некоторым подвигам героя.

Прежде всего он муж Дочери Солнца. Как положено настоящему солнечному герою, чтобы добиться ее, он отправляется к железной башне — ее жилищу[7] Другой его поход имеет целью покорить некоего князя, дерзнувшего похитить Дочь Солнца, и на сей раз солнечному герою оказывает решающую помощь грозовой герой Батраз[8].

Его победа в одном из главных поединков, которые ему суждено провести, против Тутарыша (осет. Тотрадз) в западночеркесском варианте объясняется так: по совету своей матери Сатаней Сосрыко надел под верхнее платье «талисман, сверкающий, как солнце»; в полдень, во время поединка, когда его противник приближался верхом на коне, Сосрыко распахнул одежду и открыл талисман: ослепленный блеском, конь противника встал на дыбы, опрокинулся и задавил всадника[9].

Сосрыко одержал победу в полдень. И в том осетинском рассказе, где юный герой три дня подряд играет в кости с сыновьями богача Бурафарныга и выигрывает у них дорогое платье, побеждает он также обязательно в полдень; в первый раз в тексте просто сказано: «Он победил их до обеда», во второй раз сказано более точно: «Он стал играть и в полдень победил»; в третий раз: «Когда наступил полдень, снова Сосрыко победил мальчиков»[10].

---

[5] Я не затрагиваю здесь Соска-Солсу у чеченцев и ингушей; см. МЭ, I, с. 478—483.

[6] «Место нартских сказаний в истории эпоса» в кн. «Нартский эпос» (Материалы первого совещания по нартологии Орджоникидзе, 1956), 1957, с. 37—73.

[7] ЛН, № 28-а (Памятники, I, с. 41—46).

[8] ЛН, № 14-а (Памятники, I, с. 90—91).

[9] ЛН, № 24-с (А. Н. Дьячков-Тарасов, ЗКОИРГО, 22, 4, 1903, с. 32—34); ср. НКЭ, 1951, с. 110.

[10] ЛН, № 26-а (Вс. Миллер, ОЭ, I, I, с. 30—31)

Аналогичиой, но более развернутой символикой объясняется, несомненно, другое осетинское сказание[11]. Сосрыко назначил поединок с тремя ногайскими богатырями. Он приказал своим двум «младшим» явиться к иему иа подмогу, когда рассветет, на место предусмотренной встречи. Но в назначенное время возлюбленная хитростью удержала его в постели: оиа повесила на потолок «полуиочные звезды» и указывала на иих, когда он собирался уходить. Тем временем двое иесчастных «младших» Сосрыко, предоставлеиные самим себе, погнбли под ударами ногайцев. «Когда иаступил деиь», Сырдон прошел мимо дома и высмеял Сосрыко за лень. Тот вскочил, отправился на место встречи, увидел убитыми своих «младших» и сразил врагов.

Одиако близость этого героя к солиечным мифам и обрядам ясиее всего выявляется в первой и последней сценах его земиой жизни.

Еще в 1885 г. Всеволод Миллер отметил, что рождение Сослана—Сосрыко подобно рождению Митры. «Mithras» — не солнце, но его связь с солнцем очевидна и восходит к маздеистскому Митре, возможно — к иидоираискому Митре. И он, подобно осетинскому герою, πετρογενής — «рожденный камнем», θεὸς ἐκ πέτρας — «бог, вышедший из камия», и среди прочих изображеиий на знаменитом — мраморном ои показан выходящим из земли близ лежащего бога реки[12]. Вс. Миллер выявил и другое соответствие, тем более здесь полезное, что касается легенды, близкой к Кавказу[13]. В трактате «Имена рек и гор», ошибочно приписываемом Плутарху, читаем по поводу реки Аракс легенду, оспаривать существоваиие которой нет никаких оснований:

> «Близ Аракса находится гора под назваиием Диорфос. Своим названием оиа обязана Диорфосу, о котором рассказывают следующую историю. Митра хотел иметь сына; но поскольку он ненавидел женщин, то оставил свое семя на скале, которая н зачала от иего сына по имеии Диорфос. Когда он вырос, он вызвал Ареса на состязание в доблести и был убит. Божествеииой волей он был превращеи в гору, носящую его имя».

Что касается историн коичнны — нельзя сказать «смерти» — Сослана—Сосрыко, то ее обрядовое происхождение очевидио. Это было показано еще в 1930 г.[14].

Гэдоз, отталкиваясь от галло-романских изображений «бога

---

[11] ЛН, № 22-а (Дз. Шанаев,— ССКГ, V, 2, 1871, с. 3—5).

[12] J. Vermaseren, «The miraculous birth of Mithras» — Mnemosyne, ser. 4 4, 1951, с. 285—301. Ср. W. Blawatsky et G. Kochelenko, Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire, 1966 (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romaine, 8).

[13] ЖМНП, май 1885, с. 89.

[14] Взято из кн. «Локи», 1948, с. 227—230.

с колесом» — бога, держащего колесо средней величиины на руке или на плече,— написал ставшее по праву знаменитым исследование под названием «Галльский бог Солнца и символика колеса»[15]. Гримм, Манхардт уже высказывались по этому вопросу, подхватил его во всей широте и Фрэзер в связи с германским мифом о Бальдре[16]. И хотя Фрэзер делает оговорки, установлено, что во многих случаях европейские обряды в дни равноденствия и солнцестояния, в которых участвует горящее колесо,— это праздник Солица, а само колесо — символ Солнца[17]. Читатель найдет у упомянутых авторов весьма многочисленные примеры этих ритуальных сцен. Одна из самых типичных — праздник, описанный сто лет назад, который проводился в Иванов день, в христианский праздник летнего солнцестояния[18], в Басс-Коице (округ Тионвнль, Лотарингия). Эта деревня расположена на склоне холма, покрытого садами и виноградниками, который возвышается над Мозелем. В кануи праздника, пишет Тессье, мужчины — женщин не допускают — приходят на вершину холма, где установлено большое колесо, украшенное соломой, собранной со всех дворов деревушкн. Мэр соседнего городка Сьерка поджигает солому, и сразу же колесо, направляемое двумя ловкими молодыми людьми, которые держат его за ось (выступающую с обеих сторон на три фута), начинает скатываться с холма. Рядом бегут мужчины с пучками горящей соломы в руках. Двое молодых людей, ведущих колесо, стараются докатить его до самого низу и горящим направить в Мозель. Им это редко удается — то виноградники задержнвают, то солома перестает гореть еще до того, как колесо докатится до основания холма. Но в тех исключительных случаях, когда предприятие удается, в этом усматривают самое счастливое предзнаменование для будущего урожая винограда.

Обратимся теперь к рассказам о смерти Сослана—Созырыко. Сказители уже не знают, кто такой был Барсаг (или Марсаг, или Балсаг) — небожитель, владелец «Колеса Барсага». Но само колесо ясно описывается и осетинами и кабардинцами[19].

В осетинских сказаниях[20] это Колесо обычного типа или

---

[15] 1884—1885 в «Revue Archéologique», затем отдельным изданием.

[16] The Golden Bough³ VII (Balder the Beautiful). I, 1914, с. 106—346 (франц. пер. Balder le Megnifique, 1931, I, с. 96—306).

[17] На 330 с. и далее Фрэзер к тому же и сам подчеркивает, что эти два объяснения (одно — Манхардта, Гэдоза...: солнечная символика, другое — Уэстермарка: очистительный обряд) не исключают друг друга.

[18] Tessier, Sur la fête annuelle de la roue flamboyante de la Saint-Jean à Basse-Konz, arrondissement de Thionville — Mémoires et dissertations publiés par la Sosiété royale des antiquaires de France, 5(1823), с. 379—393.

[19] О том, насколько путаные представления имеют о Колесе сегодня черкесы-эмигранты, живущие в Турции в районе Измита, см.: RHR, 125, 1942—1943, с. 116—117.

[20] ЛН, № 29-а, в, с (Дз. Шанаев, ССКГ, V, 2, 1871, с. 9—12; Памятники, I, с. 46—50; В. Пфаф, ССК, I, 1871, с. 173—174).

зубчатое, охваченное пламенем,— в одном из вариантов, по крайней мере потому, что оно обращает в пепел деревья (кроме березы), препятствующие его бегу[21], и потому, что хозяин должен его поджечь прежде, чем оно двинется на Созырыко[22]. Оно катится с неба на землю через леса и долины до самого Черного моря (на запад!), где и падает в воду[23]. Встретив Колесо, Созырыко преследует его в знаменитой погоне. В первый раз благодаря березе, задерживающей Колесо, Созырыко успевает схватить его и взять в плен. Но во второй раз Колесо появляется неожиданно и отрезает ноги герою. Тогда преследование продолжают до самого Черного моря два сына Созырыко — но напрасно. Колесо уже погрузилось в воду. Отметим, что в одном из вариантов[24] Колесо послано против Созырыко Дочерью Солнца, мстящей за то, что он ее оскорбил.

У кабардинцев «Режущее Колесо» вовсе не имеет этих чудесных свойств. Само по себе оно — не живое, нет у него и небесного хозяина, и действует оно по самым явным законам механики. Однако здесь, теряя в мифологии, мы выигрываем по части обрядности: Колесо, убившее Сэусырыко[25],— это широкое колесо с зубьями из стали, оно служит нартам *игровым* снарядом: одни с вершины Бештау скатывают его вниз по горе, другие, стоящие внизу, принимают его, останавливают и снова вкатывают наверх. Когда очередь доходит до неуязвимого Сэусырыко, нарты один за другим просят принять колесо на грудь, на колено, на лоб — до тех пор, пока он не подставляет свое единственно уязвимое место — бедро — и не погибает.

Эти две различные концепции дополняют одна другую[26]. Сказочное Колесо у осетин и праздничное Колесо у кабардинцев имеют черты, напоминающие нам народные сцены, упомянутые выше, в частности сцену в Басс-Конце. Колесо Балсага по виду и по назначению — солнечное Колесо. Некогда оно, возможно, соответствовало в мифах какой-то части ритуала при солнцестоянии. Это предположение становится почти уверенностью благодаря тому факту, что в одном из осетинских варнаитов о смерти Сослана[27] Колесо-убийца названо Колесом не Балсага, а «отца Ойнона» (то есть Иоанна) и к тому же оно служит «отцу Иоанну» — «Фыд Иуане», иначе говоря, как это давно уже отметил Вс. Миллер, Иоанну Крестителю[28].

Не отрицая наличия этих солнечных черт, но рассматривая

---

[21] ЛН, № 29-а (Дз. Шанаев, ССКГ, V, 2, 1871, с. 9—12).
[22] Там же.
[23] ЛН, № 29-в, с (Памятники, I, с. 46—50; В. Пфаф. ССК. I. 1871, с. 173—174).
[24] ЛН, № 29-в (Памятники, I, с. 46—50).
[25] ЛН. № 29 (Лопатинский, СМК, XII, I, I, 1891, с. 45—46).
[26] Вариант ЛН, № 29-с (Пфаф) — промежуточный между осетинской и черкесской версиями.
[27] ЛН, № 29-с (Пфаф)
[28] Вс. Миллер, ОЭ, II, 1882, с. 285.

их как вторичные, Е. М. Мелетинский пытался свести образ Сослана—Созырыко к типу, который этнологи называют «культурным героем»[29] и которого ученый-марксист относит ко времени самой элементарной формы общества. Приведенные им аргументы не кажутся мне убедительными. Конечно, когда Колесо преследует Сосрыко, герой обращается к деревьям разных видов, прося, чтобы они преградили путь врагу, и тех, кто отказывается, проклинает, обрекая на различные недостатки во внешности или в жизни, на качества, которые их действительно характеризуют. И так же, распростертый на земле рядом со своей отрезанной ногой, он желает разным зверям — в зависимости от того, порываются они есть его плоть или нет,— различные неприятные или приятные свойства, которые их и в самом деле отличают. Но ведь это не более как часто встречающийся в сказках мотив, восходящий, насколько можно проследить, к самым истокам человечества, получивший широкую известность и используемый во все времена во всех видах словесности о волшебстве!

Есть все же черта, на которой Мелетинский настаивает вполне обоснованно. Но она прекрасно согласуется с солнечной природой героя, если только не приписывать текстам больше той смысловой нагрузки, которую они несут. Сосрыко, по крайней мере у черкесов и абхазцев, хоть и не имеет прямого отношения к земледельческим работам, не печется сам о росте злаков и фруктовых деревьев, все же отвоевывает у врагов ростки и тех и других. Ниже будет цитироваться одно абхазское сказание, касающееся виноградной лозы и вина[30]. Но приведем вкратце кабардинский рассказ, это настоящее маленькое произведение, столь же членораздельное, как история Персефоны и Деметры. Он озаглавлен: «Как Сэусырыко вернул Нартам зерна»[31].

> С вершины Харамы-горы бог плодородия Тхаголедж, чувствуя, что стареет, решил передать Нартам семена проса; до этого он сеял для них сам. В каждый нартовский котел он бросил по одному зерну, который и произвел целый котел каши («пасты»): «Крепко храните семена этого проса. Каждый год сейте их, а первый обмолот нового урожая оставляйте на следующий год». Нарты не хотели доверить это сокровище какой-нибудь одной семье. Они построили медный амбар и охраняли его днем и ночью. Но за этими семенами сотни лет охотился, боясь вступить в поединок с Тхаголеджем, заклятый враг человеческой радости Емынеж, чудовище с телом змеи и головой вели-

---

[29] Место нартских сказаний в истории эпоса. В сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, с. 60, примеч. 1.
[30] См. с. 178—179.
[31] НКЭ, с. 34—36

кана. На сей раз час его настал. Три недели он не трогался с места, чтобы усыпить бдительность Нартов. Затем однажды ночью мощным ударом хвоста, произведшим гром и молнию, разбил амбар, убил сторожа и убежал, унося семена.

В отчаянии Нарты обращаются к Тхаголеджу, но тот холодно отвечает, что это его уже не касается. Их советчица и спасительница Сатаней отказывается помочь им до тех пор, пока они не объявляют, что на все готовы, лишь бы вернуть потерю. Тогда она говорит: сначала надо пересечь семь горных хребтов и дойти до того места, где солнце поднимается по небосклону. Отсюда следует перейти семьсот рек до того места на небе, где солнце останавливается в полдень, затем пересечь три маленьких моря и семь больших — до того места, где солнце спускается с неба: там крепость Емынежа.

Нарты посылают несколько отрядов вооруженных воинов, но ни один из них не возвращается. В эту пору из дальних странствий по белу свету приезжает Сэусырыко. Он узнает о том, что случилось, Сатаней повторяет ему условия похода, и он не колеблясь уезжает один. С помощью своего мудрого коня он добирается до вершины одной горы, которая видна с ограды владений великана. За ней наблюдает нартовская девушка, которую Емынеж похитил и заставляет сообщать ему обо всем, что делается на равнине. Она извещает хозяина о приближении Нарта, но Емынеж продолжает пахать поле, лишь приказав девушке отрубить у всадника голову и насадить ее на частокол.

Сэусырыко удается проникнуть во владения чудовища через «Меч-Ворота», действующие, как Симплегады из известной легенды. Девушка принимает его и рассказывает, где семена, а именно в мешке; мешок Емынеж вешает на дерево близ поля, которое пашет и которое расположено на вершине неприступной с виду горы. После неудачной попытки Сэусырыко возвращается к девушке, и та говорит ему: «Пока Емынеж жив, ты ничего не сможешь сделать. Надо убить его. Я постараюсь узнать, где его душа...» Вечером и последующие дни она выспрашивает чудовище. Дважды Емынеж лжет, но на третий раз чудовище, никогда и никого не любившее, в конце концов уступает вкрадчивым упрекам девушки и говорит правду: душа его заключена в его треногом коне, который родился от чудесной кобылицы по имени Тхож, из табуна одной старухи, живущей в междуморье; пока нет на свете коня быстрее его треногого, Емынеж непобедим...

Действовать надо быстро, потому что, если чудовище успеет засеять все поле, нельзя уже будет вызволить зерна. И Сэусырыко, прибегнув к волшебству, которому на-

учился у своей матери Сатаней, вызывает страшный мороз, и на земле приостанавливаются все дела. За это время герой спешит поспеть «в междуморье». По пути он дает пищу голодиому волку, вызволяет из когтей орла сокола и бросает в воду рыбу, трепыхавшуюся на берегу. Все трое заверяют его в своей благодарности. Прибыв к старухе, он внезапно припадает ртом к ее груди и благодаря этой военной хитрости вынуждает принять его как сына. Тем не менее она согласна дать ему коня только после того, как он попасет табун три ночи подряд. Ему удается выдержать испытание благодаря волку, соколу и рыбе: они собирают лошадей, когда те в первую ночь убегают в лес, во вторую ночь — на небо и в третью — в море. На третье утро, пересчитывая лошадей, старуха замечает, что прибавилось еще одно на вид слабое животное: это жеребенок, родившийся у кобылицы Тхож,— младший брат коня Емынежа. Вопреки советам старухи Сэусырыко выбирает именно эту лошадь.

Жеребенок Тхожей говорит Сэусырыко, что может скакать так же быстро, как его старший брат, но не быстрее: оба питались молоком своей матери Тхож по три дня: если Сэусырыко даст ему попить материнского молока четвертый день, брат уже не сможет его догнать. Сказано — сделано. На этом сверхконе, ведя в поводу прежнего, Сэусырыко возвращается во владения чудовища. Жеребенок идет шагом, но конь, не поспевающий за ним и вскачь, загнанный, падает.

Прибыв на поле, где чудовище снова начало пахать (потому что Сэусырыко поколдовал и сделал так, что трескучий мороз, вынуждавший чудовище просиживать у очага, дрожа даже в шубе, сменился жарким днем), герой быстро хватает мешок с семенами, по пути проезжает мимо крепости, сажает на круп лошади нартовскую девушку и мчится дальше. Чудовище вскакивает на треногого коня, бросается в погоню, но на сей раз расстояние между ними все увеличивается. Чудовище хлещет своего коня с удвоенной силой, а тот умоляет младшего брата дать догнать себя и прекратить это мучение. Тхожей отвечает, что старшему брату надо самому избавиться от своего всадника. Тогда треногий конь взлетает до самого неба и сбрасывает чудовище в пропасть. Взвивается молния: это хвост упавшего взорвался, ударившись о скалу.

Сэусырыко возвращается к Нартам. На одном перекрестке он выдает девушку замуж за пастуха Нартов Куйцука («Маленький Плешивец») и советует разговаривать с ней нежно, потому что в неволе она отвыкла общаться с цивилизованными существами. Затем на площади собраний он вручает Нартам семена. Праздник, пахота, сев — и невиданный урожай. Первая каша (паста) из но-

вого зерна подносится Сатаней в огромном медном котле. А Сэусырыко удостаивается великой чести — первым отведать пасты.

В этом рассказе Сэусырыко ни в коей мере не является радетелем плодородия. Он не присваивает, не наследует, не исполняет обязанности божества, воплощающего плодородие, Тхаголеджа. Его подвиг, как всегда, совершается благодаря дерзости, уму, ловкости, предусмотрительности, а то, что предмет, который он отвоевывает для Нартов, имеет растительную природу, характеризует специализацию героя не более, чем похищение яблок Гесперид говорит о том, что Геркулес — властелин фруктов или покровитель юности. К тому же в осетинской традиции отвоевание предметов или лиц — не исключительное, а обычное дело Сослана-Созырыко, столь же часто практикуемое, как в деяннях Геркулеса.

Тем не менее подвиг этот весьма показателен. Конечно, он обильно окутан фольклорными темами, которые украшают его без всякой надобности для понимания: несколько раз применяются «правила трех», как-то: помощь благодарных животных, бегство и преследование на конях, которые в разной степени волшебны. Но проявляются и особенные черты. Чары, присущие только Сослану-Созырыко, состоят в том, что в его воле вызвать мороз или удушающую жару: следовательно, ему приписывается лишь такая власть, которая соответствует его солнечной природе. С другой стороны, рамки рассказа напоминают об известных «земледельческих мифах»: чудовище поочередно похитило нартовскую девушку и семена злаков, которые вследствие этого исчезают из «нашего мира» на более или менее долгий срок, затем отыскиваются и возвращаются в «наш мир»: первая — для счастливого брака с пастухом, вторые — для великолепного посева злаковых. Если же рассматривать рассказанное с большей высоты обзора, то история, в которой Нарт благодаря своей волшебной лошади возвращает мешок с семенами, украденный чудовищем со змеиным хвостом, по типу укладывается в тот же фольклорный ряд, что и рассказ о постоянной войне, которую, по Геродоту, Аримаспы вели с Грифонами (IV, 13 и 27)[32]: последние хранили золото, которое первые — конечно, благодаря своим волшебным коням, ибо имя их содержит вторым элементом *aspa — «конь»,— силились у них отнять.

О таком же — не беспредельном — могуществе свидетельствуют ритуалы, потому что Сослан—Созырыко — единственный из героев Нартов объект если не культа, то по крайней мере ежегодных жертвоприношений, потому, что Сослан—Созырыко не мертв. Его, потерявшего ноги, похоронили живым, и он про-

[32] Ср. изображение битвы коня со львом-грифоном (V—IV в. до н. э.).— Золото скифов, см. выше, с. 17 (329), с. 194 (рис. 184 в цвете, с. 109).

должает жить в своей могиле. Иногда люди даже ждут его возвращения, надеются на него. В целом эти верования объясняются солнечным, значит, до некоторой степени сезонным характером персонажа. Вот прежде всего как обстоит дело у осетин[33].

Вс. Миллер в своем перечне дзуаров (святилищ) Осетии отметил[34] так называемую «могилу Сослана», каменное сооружение в виде дольмена, воздвигнутое близ селения Нар, между двух речек в местечке Мацута.

> В этом здании,— говорит он,— на шиферной доске лежит хорошо сохранившийся остов человека громадного роста, который предание называет остовом богатыря Сослана, хорошо известного в нартских сказаниях. О смерти его сообщает та же легенда, что о смерти Батраза[35]. Близ могилы в июне дигорцы режут баранов и молятся Сослану о хорошей погоде. В. Гатиев сообщает нам, что в этом месте был найден крест желтой медн с изображеиием распятия, так что, быть может, здесь некогда была какая-нибудь «христианская святыня».

Чуть ниже, в календаре праздников[36], В. Ф. Миллер, несколько изменив дату («в июле» вместо «в июие»), уточняет значение этого торжества.

> «Из местных праздиików можно упомянуть еще кувд (пир, жертвоприношение) в честь Сослана, совершаемый в июле местными жителями близ приписываемой ему могилы у селения Нар в Дигории. Сослану режут баранов и просят его о хорошей погоде, о дожде. Между былиииыми рассказамн о Сослаие и кувдом нет никакой связи. Легенда о его смерти через Колесо Фыд Иуане (Иоаниа Крестителя), которое рассекло Сослаиа пополам, не согласуется с видом Сосланова остова, который вполне цел. Может, какие-иибудь вновь записанные предания разъяснят мотивы кувда. Но мы можем сообщить только, что спутница дождя — радуга называется у дигорцев Сослаиовым луком (Сослани æндурæ)».

В. Ф. Миллер тревожнлся из-за малости. Ясно, что «скелет Сослана» — не одно из древнейших данных, не свидетельство первых времеи язычества. Костяк положили в святилище лишь потому, что он огромен, а значит, мог принадлежать только Нарту, причем видиейшему из Нартов или тому, кого особенно почитали в округе,— Сослану. Ну, а то, что скелет цел, что это противоречит обычному нартовскому сюжету? Тем более. Не

---

[33] «Loki», с 230—232.
[34] ОЭ, II, 1882, с. 261.
[35] Утверждение ошибочно.
[36] ОЭ, II, с. 285.

будем ждать от слушателей нартовских сказаний и посетителей осетинских святилищ большей требовательности, чем от наших средневековых торговцев реликвиями. Важно лишь следующее: 1) факт ежегодного жертвоприношения; 2) его назначение (вымолить дождь, вёдро) и то могущество, которое, судя по жертвоприношению, приписывается Сослану; 3) время жертвоприношения (июнь или, вернее, июль). Нет сомнения, что перед нами нечто архаическое, восходящее помимо нартовского эпоса к дохристианской мифологии осетин, поскольку само имя Сослан (а значит, и вернувшееся к осетинам от черкесов Созырыко Sewsərə-q°'e) связано с осетинским названием жаркого времени года — диг. sos-æn (ирон. susæn) — и сочетается с названием месяца, соответствующего июлю (sosæni mæjæ, ирон. susæny mæj).

Я не нахожу нигде упоминаний о том, что у осетин надеются на пришествие Сослана. В одном опубликованном в 1927 г. сказании как раз объясняется, почему он не возвращается из мертвых или, вернее, почему он уже не возвращается[37]. Это вариант рассказа, который можно прочесть выше применительно к Тыхосту.

Когда Колесо Ойона перерезало колеи Сослана, Нарты приготовили ему прекрасную могилу. Сослан вошел в нее живым.

Сослан обладал даром того, что его мольбы выполнялись. Он просил у Бога права выходить из своего склепа всякий раз, как Нарты объявят тревогу (фæдис). Услышав «Фæдис!», он выскакивал из своей могилы и таким образом даже из страны мертвых помогал Нартам.

Но однажды свинопас Нартов, проходя мимо могилы Сослана, поднял тревогу. «Эй, Сослан! — закричал он,— наш скот похищают!» Сослан выпрыгнул наружу, огляделся по сторонам и повернулся к свинопасу: «С какой стороны кричат „Фæдис?“» — спросил он. Свинопас ответил: «Тревоги нет. Так как я тебя никогда не видел, то и крикнул „Фæдис!“, надеясь, что ты покажешься».

Такое злоупотребление не понравилось Сослану. Он попросил Бога лишить его дара выходить из страны мертвых.

Из этого текста следует, что функции «спасителя» у осетинского Сослана были не менее важны, чем натуралистические [illegible], отмеченные мною вначале: нужно было большое оскорб[illegible], чтобы призрак этого Ахилла, отказавшись бросаться на [illegible]ь по тревоге, удалился в свою могилу.

[illegible]гия черкесского Сэусырыко, как мы видели, богаче, чем [illegible]инского Сослана, хотя в ней немало места отводится ме-

[illegible] мятники, II, 2, с 18

теорологии. «Он был хитрым,— говорили мне полвека тому назад черкесские эмигранты в Узун Тарла в Анатолии (вилайет Измит),— и мог вызывать мороз, сделать так, чтобы пошел снег; когда он сражался, то напускал туман». Соответственно и культ его развит или, вернее, был более развит. В 1911 г. в районе Туапсе князь Н. Трубецкой еще имел возможность говорить со старожилами, которые родились при язычестве (исчезнувшем к 1840 г.), особенно же с колоритным старичком по имени Qarbeč X°ət, который когда-то был ревностным мусульманином, но потом преисполнился неприязни к исламу и с ожесточением объявлял себя язычником [38].

Таким образом, Трубецкой был осведомлен об этом «язычестве», которое на самом деле носило на себе сильный отпечаток раннего христианства. Но во время революции 1917 г. бумаги Трубецкого затерялись, и в 1934 г. в Вене ему удалось записать лишь воспоминания двадцатитрехлетней давности. Он не мог уже вспомнить названий всех больших праздников, но знал, что они были близки к праздникам православной церкви. Отмечали весенний День полнолуния (ср. с Пасхой); через 50 суток — другой день, когда дома украшали листвой (ср. с Троицей); два летних праздника: один, когда разжигали большой костер (ср. с Ивановым днем), другой, посвященный божеству грозы Š'əble (ср. с Днем Св. Ильи 20 июля); два праздника в честь Merem (св. Девы): один осенью (ср. с Успеньем 15 августа или с Рождеством Богородицы 8 сентября), другой в день зимнего солнцестояния (ср. Рождество). Особенности этих двух праздников Трубецкой забыл. Он припоминал только, что во время зимнего праздника Мэрем украшали лентами и тканями маленькое дерево, очищенное от ветвей до половины ствола, и приносили его в дом с песней, припевая: «Великая Мэрем, матерь великого Бога, дай нам покой, дай нам богатство, дай нам здоровье!» Это дерево носило название, в последнем фонеме которого Трубецкой не был уверен: Sewsərəż или Sewsərəz — и которое, конечно, неотделимо от Sewsərə-q°e; если следует предпочесть Sewsərə-ż — «старый [39] Сэузыр» (что вполне вероятно, ибо другие сочетания не имеют смысла по-черкесски), то ясно, что здесь — вариант имени Sewsərə-q°e [40]. Это подтверж-

[38] Fürst N. Trubetskoy, Erinnerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse — «Caucasica», II, 1934, 2, Erinnerungen an das Heidentum, c. 7—10.

[39] Почтительное выражение, которое по-черкесски употребляется не только применительно к физиологической старости, правильнее было бы перевести: «великий, славный Сэузыр».

[40] Например, черкесские (шапсугские, абадзехские) рассказы, которые я собрал в Анатолии о герое из рода, называемого у Осетин Бора-тæ: этого героя именуют то Bore-q°e, то Bore-ż; отношение между именами такое же, как между Sewsərəq°e, Sewsərə-ż. Трубецкой в цит. ст., с. 8, примеч. 1, отметив возможную идентичность двух имен, прибавляет: «Man hatte wieder eine Beziehung dieses Narte zu einem Sonnenwendenritus, was die Vermutungen Dumézils («Légendes sur les Nartes», с. 190) über den solaren Urprung des Sosruko-mythus stützen könnte».

дается тем, что старый Карбеч, которого спросили о смысле церемонии, ответил Трубецкому: Sewsərəż было имя человека, сотворившего много чудес и умевшего, например, ходить по морю; но он возгордился, и Бог покарал его, отняв ногу.

Ясно, что этот Sewsərəż, лишенный ноги,— тот же, что наш Sewsərə-q°e — Сосрыко, у которого Колесо отрезало одну ногу или обе; его характер колдуна соответствует тому, что сам я отмечал в характере Сосрыко в 1930—1931 гг. у черкесов Измита. Наконец, Герхард Детерс, издатель «Caucasica», прибавил к статье Трубецкого примечание [41], в котором он ссылается на давнее описание праздника «Сэоссэрэс» (sic!), данное путешественником Тэбу де Мариньи, наблюдавшим этот праздник в 1817 г.[42]. Вот это описание:

> Сэоссэрэс [Сэозэрэс (sic!) был великим путешественником, которому подчинялись ветры и воды. Он особенно почитался теми, кто жил на побережье],— это молодое грушевое деревцо, которое черкесы срубают в лесу и, обрубив ветки, оставляют голый ствол; затем его приносят в дом и почитают как божество. Почти у всех оно есть: осенью, когда отмечается его праздник[43], дерево с большой торжественностью вносят в дом под звуки различных инструментов и радостные возгласы всех обитателей, которые поздравляют его со счастливым прибытием. Его украшают маленькими свечками и на верхушке привязывают головку сыра; вокруг пьют бузу[44], едят, поют, затем выносят его и снова ставят во дворе, где оно проводит остаток года, просто прислоненным к стенке[45] без каких-либо знаков божественности. Оно — покровитель стад, и у него есть еще два брата.

Кроме того, в честь Сэусырыко ежегодно справляется тризна. Я не знаю ни даты, ни подробностей ее, но одна шапсугская история, сохранившаяся в фольклорных архивах Майкопа и сообщенная мне любезно Аскером М. Гадагатлем, рассказывает о возникновении этого обычая.

> Черкесского всадника застигла ночь. Он спешился, улегся на кургане и заснул. Оказалось, что курган — могила Сэусырыко. Ночью путнику приснился сон.

---

[41] Цит. ст., с. 8.

[42] Jan Potocki, Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase, edité par Klaproth. P., 1829, II . 309. Это описание более или менее буквально воспроизводится без указания источника и в книге Du Bois de Montpereux, Voyage autour du Caucase, 1839, I, с. 137.

[43] В самом деле, мы видели, что Трубецкой со слов своего информатора отмечает другой, летний праздник Мэрем. 15 августа? 8 сентября?

[44] Пиво из проса.

[45] К забору — по словам Ди Буа де Монперрё.

— Сэусырыко! — позвал кто-то.

— Что такое? — сказал Сэусырыко.

— Приходи, у Нартов пир.

— Как мне пойти? У меня гость,— сказал Сэусырыко.

Незнакомец подождал немного, затем снова позвал:

— Сэусырыко!

— Что такое?

— Они сказали: «Пусть придет со своим гостем!»

— Раз так, пойдем, гость! — сказал Сэусырыко и повел всадника с собой.

Когда они прибыли, Нарты сидели за столом, ели и пили. Они пригласили гостя и посадили его, но Сэусырыко стоял просто около них, и они не дали ему ни есть, ни пить. Когда все насытились, он поел немного остатков пищи со стола.

Они со всадником вернулись к кургану.

— Как это может быть? — спросил гость у Сэусырыко.— Во всем собрании, где мы были, не было никого достойнее тебя, но тебя не посадили за стол...

— Я скажу тебе почему. На земле из Нартов я остался последним, и после меня не было никого, кто бы справил по мне поминки (hede's — «доля покойника»; по-русски — «помиикн») Вот почему они так ведут себя со мной. Ступай по своему делу. Но по возвращении объяви «тризну по Сэусырыко» и приготовь для меня несколько столов.

Черкесский всадник отправился туда, куда собирался. По возвращении же домой он приготовил пир для Сэусырыко, бросил клич о приглашении, и все начали есть. Сделав все это, человек пошел на кургаи и лег, чтобы заснуть. Как и в первый раз, некий голос позвал Сэусырыко.

— Что такое? — спросил он.

— У Нартов бражничанье, приходи! — сказал голос.

— У меня гость.

— Веди гостя с собой!

Сэусырыко пошел вместе со всадником на бражничанье Нартов. На сей раз их посадили обоих, и Сэусырыко и гостя, на почетное место. Их хорошо приняли.

Так, говорят, черкесы установили обычай поминального пира по Сэусырыко.

Могло ли быть, чтобы этот живой покойник не интересовался весной так же, как летом, и даже больше? Одна кабардинская история, опубликованиая по-турецки в 1935 г., в которой рассказывается сначала в обычной манере о том, как Сэусырыко был искалечен Колесом и как он благословил волка, кончается так[46].

[46] Şimali Kafkasya, fasc. 16 (Варшава, август 1935, с. 7, ст. 1).

Нарты сказали: «Не дадим Сэусырыко умереть в этом мире!» И они похоронили его глубоко. Но под землей он продолжает жить. Когда наступает весна, он поет из-под земли:

Небо наверху голубеет,
Земля наверху зеленеет,
Семь дней наверху
Я хочу быть свободным!

Я хочу жить,
Чтобы отомстить своим врагам,
Чтобы вырвать их завистливые глаза!

Говорят, что в начале каждой весны так слышен голос Сэусырыко.

Но сам он не в силах выйти из-под земли.

Впоследствии другие варианты этой песни были опубликованы по-русски и по-черкесски. В книге «Нарты, кабардинский эпос», 1951, сцена наступления весны описывается пространно[47]:

Сосруко любил жизнь. Он полюбил ее еще крепче, лишившись обеих ног. Он знал, что все растет и обновляется на земле, и сказал [своим убийцам]:

— Отнесите меня туда, где все растет и обновляется!

Но злобные Нарты и одноглазые великаны ненавидели жизнь. Поэтому они думали, что только в Стране Мертвых все растет и обновляется. Они зарыли Сосруко живым в землю, придавили его тяжелым камнем, засыпали землей и воздвигли огромный курган.

И с той поры каждый год в тот весенний день, когда Сосруко закопали живым в землю, оживают животные, реки освобождаются от ледяных оков, пробуждаются травы и тянутся к свету земли.

И Сосруко еще не расстался со своей душой, он живет, он тоже тянется к свету земли. И когда он вспоминает землю, которую он так любил, силы его удесятеряются, он рвется наверх, на свет, но не может сквозь подземную толщу пробиться туда, где все растет и обновляется,— и невольно льются слезы из его глаз. Родники, бьющие из подножия гор Кавказа,— это горючие слезы Сосруко. Бегут эти родники к людям, и в их влажном шуме слышатся слова:

— Раз я не в силах помочь людям, пусть им помогут мои слезы! Это говорит Сосруко, рожденный из камня.

---

[47] С. 136—137. Во втором издании (1957, с. 147) изменены слова, которые слышатся в журчании ручьев: это маленькая поэма в десяти стихах, перефразирующая в революционном смысле строки, процитированные выше. Сэусырыко хочет возвратиться на Землю не только с тем, чтобы отомстить за себя, но и для установления равенства и справедливости.

Бжедухский текст жалобы Сэусырыко сообщил мне Аскер Гадагатль. Вот его буквальный перевод:

Каждый раз, как приходит весна,
в пору, когда раскрывается лопух
и слышится крик перепелки,
тот, кто под землей, Сэусырыко им говорит:
«Когда небо голубеет
и земля зеленеет,
[тогда], если бы, встав на семь дней
по охоте своей, в этом мире
я бы мог походить,
[тогда] глаза у врагов моих
у всех бы я вырвал,
все, что есть мрачного на земле,
я разогнал бы!»
Люди говорят, что Сэусырыко похоронили живым;
теперь еще он не мертв:
под землей он живет.

В своем месте я подробно говорил о параллелизме судьбы Сослана—Сосрыко и «Бальдра Прекрасного», печальной судьбы, подготовленной демоническим Локи, с которой и начались непоправимые несчастья скандинавских богов[48]. Я ограничусь напоминанием о том, что, несмотря на блестящую аргументацию Golden Bough, существует не более причин рассматривать Бальдра «spirit of the corn», чем Сосрыко: Бальдр вовлечен в драму Великого Времени, несущего вещи, людей и богов к катастрофе, на смену которой придет возрождение, и эта космическая драма предвосхищается лишь круговертью времен года, в которой вехами служат солнцестояния.

Естественно, однако, что благодетельное воздействие и одного и другого героя шире этой великой, но простой функции и проявляется порой в формах, которые, видимо, подтверждают основательность толкования Фрэзера[49]. Мы видели, что весной из земли струятся слезы, которые на том свете льет черкесский Сэусырыко. Как не подумать об образах «Gilfaginning» Снорри? Бальдр упал, сраженный, не как Сосрыко, не в единственную часть тела, оставшуюся уязвимой, он упал под ударом ростка омелы, единственного из существ, подвижных и неподвижных, которое не дало клятвы его не убивать. И вот

---

[48] Такова тема моей книги «Локи» (немецкое издание вышедшее в 1959 г., в этом отношении сильно переработано); ср. «Боги германцев» («Les dieux des Germains», 1959), гл. III («Драма мира»); английское исправленное издание «Gods of the Ancient Northmen»,— University of California Press, 1973.

[49] Это заключение было сделано в «Indo—Iranica» (Mélanges Georg Morgenstierne), 1964 (Balderiana minora, 3. Les pleurs de toutes les choses et la résurrection manquée de Balder), с. 70—72.

Бальдр — в стране Хель, куда попадают мертвые. Посланный безутешным отцом Бальдра, Одином Хермод сумел добиться от Хель обещания освободить Бальдра, если все вещи без исключения будут его оплакивать. И произошло чудо: вся природа целиком покрывается водой, выделяемой в огромном количестве,— увы, за одним лишь исключением: сухи глаза колдуньи, которая не кто иной, как сам переодетый Локи.

Снорри уточняет[50]: «[Все плакали]: люди, и звери, и земля, и камни, и деревья, и все металлы, как ты, должно быть, видел, что эти вещи плачут, когда они выходят из мороза и попадают в сильную жару».

Такое выражение чувств не может означать здесь почти ничего другого, кроме перехода от суровой северной зимы к летней поре — поре всеобщего размораживания, погружения в весну в Норвегии и Исландии. Но, повторяю, это толкование — не повод считать Бальдра «духом растительности», против чего Ян де Фриз и я сам возражаем вот уже более двадцати лет, и аргументы наши по-прежнему в силе. Хотя мифы, вдохновленные сменой времен года, то есть формой жизни на Земле, и сочетаются нередко с мифами, посвященными циклу существования растений, то есть с тем, что составляет основное содержание этой формы, все же это две разновидности; и если подчас между ними наблюдается взаимосвязь, взаимодействие, иногда — взаимопроникновение, все же одни могут обойтись без других, и, если, наконец, и те и другие стремятся быть шире, выйти за свои пределы, это происходит в двух разных направлениях: первые мифы суть как бы наброски к картине конца света, за которым, возможно, последует возрождение или новое сотворение; вторые, элевзинские, дают утешительные символы смерти и спасения каждого из нас.

Среди сцен, иллюстрирующих солнечные свойства Сослана—Сосрыко, есть одна, привлекающая к себе внимание, поскольку она, надо полагать, дает ключ к пониманию символа, отмеченного у скифов, не в словесном творчестве, а в иконографии. Эта тема четко вырисовывается в начале одного сказания черкесов, прекрасно известного и осетинам[51].

> Однажды, говорится в одном кабардинском варианте, во время похода Нартов застигает трескучий мороз. Они спрашивают друг у друга огня, но огня ни у кого нет. Возвращается на время отлучившийся Сэусырыко. «У меня огонь всегда с собой»,— говорит он и разжигает огромный костер. Все войско бросается к огню, но Сэусырыко, раздраженный такой невыдержанностью, разоряет костер

---

[50] Edda Snorra Sturlusonar (éd. F. Jonsen), c. 67; ...svá sem þú munt sét hafa, at þessir hlutir gráta, þá er þeir koma or frosti ok i hita.

[51] ЛН, № 21-a-f, с. 77—83 (21-a: кабард. вариант — К. Атажукин, СЄКГ, V, 1871, с 53—56; КГ, с. 83-94 (с. 94 — библиография).

и швыряет его остатки в воду. Однако Нарты молят о помощи, и он сменяет гнев на милость. «У меня больше нет огия,— говорит Сэусырыко,— но я вам его раздобуду». Он вскакивает на коня, взбирается на вершину горы Харам и, оглядевшись, замечает дым, идущий из некоей старой башни. Сэусырыко ползком, бесшумно подбирается к дому: это жилище великаиа (уэпэż), где тот спит, свернувшись клубком, подобрав ноги к голове. Посреди этого живого кольца горит огонь.

Следуя советам своего коня, Сэусырыко ловко выкрадывает из костра головешку. Затем он скачет семь дней и семь ночей, но под конец роняет головешку; ее подхватывает ветер, относит обратно и бросает на колено великаиа. Тот просыпается и, не вставая с места, протягивает руку и на ощупь схватывает обоих — коня и всадника. Герою потребуется все его хитроумие в сочетании с глупостью великаиа, чтобы вывернуться невредимым.

Заключение:

Когда Сэусырыко вернулся к Нартам, они стояли скучившись. Те, кто был наверху, замерзли, те, кто был внизу, задохнулись. Для тех, кто остался в живых, он разжигает костер. Затем он возвращается с ними домой.

В некоторых вариантах сам Сэусырыко, чтобы наказать Нартов за дерзость, вызывает мороз[52]. В других — до того, как он берется за поиски и находит огонь у великаиа, он сбивает стрелой на землю звезду, но огонь, зажженный ею, горит недолго[53]. Во всяком случае, даже в осетинской версии, которая не содержит темы великаиа, свернувшегося кольцом вокруг огня, действие происходит в суровую зиму, среди непроходимых сугробов[54].

Вот как в кабардинском варианте, помещенном в «Нарты, кабардинский эпос» (к сожалению, в русских стихах), описывается великан. Сэусырыко только что поднялся верхом на гору Хараму[55]:

Видит — пламень высокий
В сердце круга пылает.
То Иныж одинокий,
Мощным кругом свернувшись,
Спит, храпит, головою
Опершись на колени.

Озарен головнею,
Рот раскрыт, не хватает
В нем переднего зуба,
А костер все пылает
В сердце мощного круга,
Ни на миг не слабея...

---

[52] ЛН, № 21-b, с. 79 (вар. абадзехский: А. Н. Дьячков-Тарасов, ЗКОИРГО, 22, 4, 1903, с. 34—35).
[53] НКЭ, с. 78.
[54] ЛН, № 21-c (Дз. Шанаев, ССКГ, VII, 2, 1873, с. 1—4, Памятники, I, 1925, с. 76—80).
[55] НКЭ, с. 78—79.

Абхазская версия близка к черкесской — в ней и сбитая звезда, и великан-кольцо[56]:

Сатаней, желая наказать Нартов, оскорбивших Сасрыкву, вымолила у Бога, чтобы он ниспослал им во время похода отвратительную погоду: дождь страшнее любого града, ветер страшнее любого ветра. Добрый Сасрыква отправился, чтобы присоединиться к ним и помочь.

Сасрыква ехал в горах двое суток. Шел снег, ветер дул с такой силой, что, казалось, горы обратятся в прах. А когда прояснилось, Сасрыква увидел своих братьев. Они жались друг к другу так тесно, что можно было набросить на них одну шапку. Бороды их обросли сосульками, и сосульки касались земли. Они погибали от холода.

— Что с вами? — спросил Сасрыква братьев.

Они очнулись, словно ото сна, и заговорили все разом:

— Сасрыква, брат наш! Мы умираем! Мы замерзаем! Спаси нас!

— Я с вами! — сказал Сасрыква.— Не бойтесь, я здесь!

И подумал: «Что же делать? Где раздобыть огонь на этой голой земле?»

Над ним раскинулось широкое небо, и было оно усыпано звездами. Они горели так ярко! «Их спасет только звезда!» — сказал про себя Сасрыква. Он натянул тетиву лука, прицелился в самую яркую из звезд и выпустил стрелу. И сбил. Сасрыква сбил яркую, самую яркую звезду! Она упала на землю, излучая тепло и свет. Насквозь промерзшие Нарты собрались в кружок и стали греться. Но как ни была ярка и тепла эта звезда, согреть Нартов она не могла. Их мог обогреть только земной огонь!

Сасрыква сел на коня и выехал на гребень горы. Видит — вьется дым. И он поехал на этот дым, решив, что там, где есть дым, есть и огонь. Но не так-то просто оказалось до огня добраться. Пришлось Сасрыкве переплывать бурные реки и проходить глубокие овраги, прежде чем ощутил он тепло огромного костра, в котором сгорали даже камни.

Однако путь к костру преграждал великан, свернувшийся так, что колени его касались подбородка. Великан спал, и Сасрыква не смог разбудить его.

Тогда обратился Нарт к своему коню с такими словами:

— Будь шустрым, как белка, а я стану легким, как пух! И Нарт разогнал своего коня Бзоу и влетел в правое ухо великана, а через левое вылетел. Набрал Сасрыква угольев и уже хотел было прежним путем возвра-

[56] Прикл., с. 140—141.

титься назад. Но, к несчастью, обронил пылающий уголек, и лохматое великанье ухо загорелось.

Этот громадный костер, заключенный в чудовищную круго образную защитную оболочку, есть не что иное, как живописный образ всякого земного источника тепла, так же как в другом случае — пылающие колеса во время летних праздников. Он напоминает также один декоративный мотив, распространенный в степях Евразии. В «Сибирской коллекции Петра Великого» есть прекрасный образец воплощения этого мотива, датируемый концом VII в. до н. э., недавно показанный в разных странах на выставке «Золото скифов». Вот что пишет об этом Мария Завитухина в роскошном каталоге этой выставки [57]:

«Бляха, снабженная с обратной стороны тремя креплениями, могла служить украшением щита. (...) Это своего рода эмблема искусства степей, один из его самых излюбленных мотивов — „свернувшийся хищник". Животное лежит клубком. Шея и туловище вытянуты и образуют кольцо равномерной ширины, несколько суженное там, где образует голову, плечо и бедро, но не замкнутое.

На голове с массивной челюстью расположены на одном уровне в виде ряда круглых, уменьшающихся альвеол ухо, глаз и ноздря, которые, вероятно, были инкрустированы, так же как и, возможно, полуоскаленная пасть.

Круглыми альвеолами оканчиваются и сильно стилизованные лапы; здесь, по-видимому, тоже была инкрустация, так же как на хвосте.

Этот мотив — один из наиболее популярных в искусстве степей уже с первых же шагов этого искусства. Вряд ли у него был прецедент на Востоке. Зато во время недавних раскопок в самом центре Азии, в Арьяне, на территории Тувы, найдена большая бронзовая пластина с изображением свернувшегося хищника, которую советские археологи датируют VII или даже VIII в. до н. э. Следовательно, мы имеем здесь веский аргумент в пользу тезиса о том, что искусство степей, во всяком случае в некоторых своих излюбленных образах, развивалось независимо от моделей Древнего Востока».

В кавказском сюжете существо, свернувшееся в кольцо,— не животное, а страшный великан, но композиция здесь та же: великан, лежа кольцом, обхватывает собой горящие угли, подобно тому как хищник на бляхе окружает туловищем скопление альвеол, в которых, видимо, некогда сверкали инкрустированные камни. Действительно, самые крупные из таких камней сохранились в центре круга. И если они помещены на концах лап и хвоста, а не в анатомически важных точках, значит, надо

---

[57] Or des Scythes, Trésors des musées soviétiques (Petit Palais, 8, octobre 21 — désembre 1975), traduit par m-lle Veronique Schiltz, c. 191 (fig. 183, en couleur, c 109).

было, чтобы они находились именно здесь, явно изображая нечто заключенное в кольцо, но чужеродное.

Единство и постоянство звериного стиля «степных царств» неоспоримы, несмотря на ощутимые различия в зависимости от времени и места. Вспомним, каким распространенным и долговечным был мотив скачущего оленя с ветвистыми рогами, откинутыми назад по спине до самого хвоста: таким он явился на свет из Краснодарского кургана, относящегося к VII в. (т. е. на Северном Кавказе [58]), таким же он предстает перед нами, извлеченный из тагарских курганов, насыпанных несколько веков спустя на плоскогорьях Минусинска и Красноярска (т. е. в Сибири [59]), близ Енисея, и такой же стремительный, дерзкий убегает он от охотников в нартовских сказаниях в наши дни.

Цель настоящих заметок одна: подтвердить важность солнечной, сезонной символики в связи с образом Сослана—Созырыко, не претендуя на ее исчерпывающий анализ. В отличие от Батраза у Сослана мужские качества проявляются не только в подвигах: как мужчина, он опасен для женщин, становящихся — по доброй ли воле, нет ли — целью многих его предприятий. Этим, но только этим он похож на Уастырджы, «святого Георгия», который наряду со «святым Ильей», властелином грозы,— один из главных героев народной мифологии осетин. (...)

---

[58] Or des Scythes, c. 134 (fig. 17; en coulers, c. 51—52). О мифологии оленя в Евразии см.: Mircea Eliade, De Zalmoxis à Gengis-Khan, 1970, гл. IV «Le prince Dragos et la Chasse rituelle» (роль оленя в религии; охота на оленя в Индии; индоарийцы, угро-финны, алтайцы; заключительные замечания), с богатой библиографией в сносках, с. 54—102.

[59] Or des Scythes, c. 190—191 (fig. 171, 172).

VIII. СОСЛАН И КУХУЛИН

В статье, цитированной выше в связи с Батразом[1], Жоэль Грисвар указал также на несколько точных соответствий между осетинским Сосланом—Созырыко и ирландцем Кухулином. В частности, в жизни второго фигурирует колесо, Колесо же обрывает жизнь первого[2].

Кухулин характеризуется преимущественно как герой круглый; мотив колеса, изменяемый на разные лады, сопровождает его как неотъемлемая принадлежность. В связи с персонажем и его подвигами выявляется целая тематика колеса, несущая, бесспорно, смысловую фуикцию.

1. Одна из игр, выявляющая ярче всего его личность,— так называемая проба сил на колесе. Игра состоит в том, чтобы бросить в воздух как можно выше тяжелое колесо. В этом упражнении Кухулин берет верх над Коналом и Лоэгере, бросив колесо так мощно, «что оно вылетает (из дымового отверстия в крыше) и падает снаружи, во дворе, где уходит в землю на глубину целого локтя»[3].

---

[1] См. с. 66.

[2] Грисвар, с. 336—668.

[3] Fled Bricrend («Пир Брикриу»), 64, éd. E. Windich, Irisch Texte 1, 1881, 286; пер. д'Арбуа де Жюбэнвиля (d'Arbois de Jubainville), L'épopée celtique en Irlande, 1892, с. 124—125; это roth-chless «игра с колесом», одна из «cliss» (ausserordentliche Kunststricke Cuchulinn's»); «На следующее утро они встают рано и идут играть с колесом в дом, где были молодые люди. Лоэгере берет колесо и бросает его вверх, так что оно достигает балки на половине высоты дома. Молодые люди начинают смеяться и громко приветствовать его. Они хотели посмеяться над ним. Лоэгере подумал, что они объявляют его победителем. Тогда Конал берет с пола колесо и бросает его до самого высокого места во дворце. Молодые люди громко приветствуют его. Конал подумал, что они кричат от восхищения и тем объявляют о его победе, но это была насмешка. Кухулин ловит колесо, когда оно еще не коснулось земли, и бросает его так сильно, что оно вылетает [из отверстия в крыше] и падает снаружи, во дворе, где уходит в землю на глубину целого локтя. Молодые люди смеются и криком восхищения провозглашают победу Кухулина. Но он подумал, что молодые люди насмехаются над ним и что игра его показалась им смешной».

Нарты также играют в игру с колесом, сходиую с упражнениями уладов: «...группа Нартов катила до вершины („пятиглавой" горы) Колесо Жан Шерх со стальными зубьями, а другие Нарты, стоявшие на вершине, спускали его по склону. Сосрыко (Сэусырыко) был внизу. Когда пришел его черед сиова поднять наверх Колесо, он сделал это, как и другие, руками. Тогда Нарты, те, что были на вершине, желая его погубить, стали подстрекать: „Э, Сосрыко! Подбрось обратно Колесо грудью!" Сосрыко сделал, как они просили. „Подбрось его коленом!" Сосрыко подчинился. „Лбом подбрось!" Сосрыко без труда сделал это: в один миг Колесо очутилось на вершине горы. Потому что все тело Сосрыко, кроме бедра, было неуязвимо. По наущению старой колдуньи (замещающей Сырдона) Нарты приказывают ему отбросить Колесо бедром, и в пылу игры герой забывает о своем слабом месте; Колесо разрооляет ему бедро, и он умирает[4]».

. . . . . .

3. В саге «Кухулин сватается к Эмер» среди препятствий, встающих на пути героя к замку Скатах, перед ним появляется равнина Несчастья: «На одиой половине этой равнины люди замерзали, на другой половине трава была столь густой, что удерживала людей. Кухулии получил от воина колесо: он должен был пройти половиву равнины, как это колесо, чтобы ие замерзнуть[5]; воин дал ему также яблоко: Кухулин должен был пройти по земле, как прошло бы это яблоко. Так Кухулии избег опасиой равнины, которую встретнл на пути своем, расставшись с воином.

---

[4] Второе свидетельство, приводимое Грисваром, взято из неопределенного источника и неясно по смыслу. В «Tain» речь идет (версия только «Book of Leinster») об одной из гримас (delba — «форм») Кухулина (E. Windisch, Irische Texte 5, с. 153, 168, 349; перевод на с. 152 и далее): «мальчик от макушки до земли» (o mullach co talmain) преобразуется в roth-mol, или roth-mól, или roth-múal (или -nuall)»; roth — это «колесо», но что означает в разных вариациях второе слово? См. Windisch, с. 152, примеч. 1; переводы д'Арбуа де Жюбэнвиля — RC, 28, 1907, с. 256, 260, и 30, 1909, с. 81, носят пояснительный характер и малоправдоподобны.

[5] Tochmarc Emire, éd. Kuno Meyer, RC, II, 1890, с. 446—447; birt roth leiss ond oclaich, araressed amail an roth sin tar leth in maigi, arna rosecceath; пер. d'Arbois de Jubainville, цит. соч. В осетинском сказании Сослана—Сосрыко преследует само Колесо по полям и лесам.

ТЕПЛОТВОРЯЩАЯ И ЛУЧЕЗАРНАЯ

Об индийской Тапати, Дочери Солнца, тезке богини Табити — скифской Весты, в «Махабхарате» рассказывается история, близкая к той, что осетины создали о Дочери Солнца — волшебной женщине по имени Асу-гиуз — «Сверхъестественный свет». И поскольку у осетин Солнце имеет прямое отношение к огню, особенно к огню домашнего очага, видимо, это совпадение не случайно.

Эволюция, пройденная осетинским сказанием и его героиней у соседних народов, которые их заимствовали, интересна для истории фольклора: на этом примере мы видим, как традиционная интрига становится лишь частью новой интриги, которая строится вокруг неизвестного в оригинале эпизода, и подчас даже придает первоначальной теме обратный смысл.

IX. ТАПАТИ, ТАБИТИ, АЦЫРУХС

1

Ближайший предок главных персонажей «Махабхараты» — Куру, давший им родовое имя, и сам именит: он унаследовал свое прозвание от первого царя царей, основателя династии Ахеменидов, от того, кого греки называли Kyros; после него сохранилось несколько подлинных письмен, начертанных примитивной клинописью, которой тогда уже начала пользоваться его молодая канцелярия. И хотя даты царствования этого иранского Куру хорошо известны, о нем, а именно о его «детстве», существует легенда, эпический характер которой очевиден — Геродот увековечил ее в нескольких прекрасных главах своей первой книги. Ну, а индийский Куру? Был ли и он историческим персонажем?

Может быть, но для нас это лишь имя, просто слово в истории рода; ему повезло даже меньше, чем его кузену Персиду: в эпосе не рассказывается ни об одном поступке Куру, действительном или вымышленном, ни об одной его особенности. Как то было и с другими эпонимами великого рода — Пуру, Бхаратой, врачевателей и поэтов занимала в основном любовь родителей Куру и лишь как скромный результат сей любви — его появление на свет. Отсюда то, что поэты говорят на сей счет, рисуя настоящую феерию, несопоставимо с сугубо жизненными эпизодами, предварявшими, по преданию, рождение Ахеменида Кира. Видимо, богат был садок рассказов, доставшийся историкам Индии и Персии от их общих индоиранских предков, если даже столетия спустя эти историки, давно жившие в отрыве друг от друга, могли почерпнуть из него две равно патетичные, но совершенно разные повести. Ибо в обоих случаях мы имеем дело именно с древними, унаследованными историями. Оставив в стороне Кира, я берусь показать здесь, что брак отца и матери Куру, странный образ и само имя последней примыкают к традициям, отмеченным в отдаленной части иранского мира, у последних потомков скифов — кавказцев осетин.

Вот что читаем в «Книге царей», сохранившей первую песнь «Махабхараты» [1].

[1] Калькуттское издание, I, 171—173, 6517—6633 (Poona, 160—163).

Когда гандхарва Ситрараtха назвал своего собеседника Арджуну «Тапатья», что значит «сын или потомок Тапати», тот удивился, зиая, что он — «Каунтейя», иначе — «сыи Куити», своей матери. Но кто такая эта Тапати, от которой происходит новое имя? Гандхарва полностью удовлетворяет любопытство Арджуиы.

Тапати была дочерью того, кто наполняет небо светом, и сама она блеском своим могла сравниться с отцом. Следовательно, то была младшая сестра Савнтри, и она обладала всеми добродетелями души и тела, заботилась о своем платье так же, как о своем поведении, и иельзя было найти ей равных ни среди богов, ни среди демонов, ни средн разных духов, ни даже среди пленительиых апсар. Ее отец Солнце был рад такому совершеиству, но оно ставило его в затрудиительное положение: как найти ей достойного мужа? К счастью, в роду, ведущем начало от Яяти и призванном составить славу Пандавов, был царь по имени Самварана, поклоиник Солнца, иеустанио приносивший ему самые приятные жертвы. Этим он обратил на себя внимание божества, и, поскольку он был к тому же иаделен всяческими достоинствами и сиял среди людей, как само Солнце на небесах, «Теплотворящий (Tapana) решил отдать Теплотворящую (Tapati) этому совершеиному царевичу». Но благосклонности богов не всегда достаточио для свершения подобного события. Нужны еще взаимное влечение сердец и некоторая удача.

Удача же не изменяла Самвараие даже тогда, когда ему чудилось обратное. Однажды, охотясь в горном лесу, он ехал так долго, что конь под ним пал. Бросив коня, царь пешком продолжал подниматься в гору, хотя томился от голода и жажды. Внезапно он заметил чудесиейшую из дев. Оиа была одна, и он был один. Остановившись, он долго взирал на нее: оиа казалась «сиянием Солнца во плоти», она вся светилась.

Тело ее сверкало, как огонь, а благородство души, отраженное на ее лице, наводило иа мысль о чистейшем лике луны[2]. Она стояла на горе, подобиая сверкающему золотому изваянию, и гора с ее высокими деревьями и зеленой повителью сделалась тоже золотой.

Преобразнлся и царь: в одии миг он ощутил презреиие ко всем жеищинам, которых зиавал когда-либо прежде. Плеиеиный тем, что видел, охваченный влечеиием, почти теряя сознаиие, он с трудом сумел обратиться к ней, составить в пяти — довольно плоских, кстати,— двустишиях комплимеит, выражавший н восхищение, и робость, и мольбу. Она не отвечала, он

---

[2] 6540—6541: sa hi tāṃ tarkayām āsa rūpate nṛpatiḥ śriyam
punaḥ santarkayam asa raver bhrastam iva prabham
vapusā varcasa caiva śikhām iva vibhāvasoḥ
prasannatve ca kāntya ca candrarekhām ivāmalam.

был настойчив. И она, подобно вспышке молнии в облаках, исчезла[3].

Как безумный, царь бродил по лесу, тщетно надеясь на новую встречу. Затем наступило отчаяние. Он остановился и рухнул на землю. Юная же красавица, то ли из жалости, то ли из кокетства, ждала именно этого мгновения, чтобы снова предстать перед ним и с улыбкой произнести нежные и мудрые слова: «Вставай, вставай и будь благословен, гроза врагов! Весь свет славит тебя, о лучший из царей, и тебе не подобает так терять рассудок!» Царь открыл глаза, увидел ее и дал волю новым, гораздо более пространным излияниям чувств. Завершавшая их просьба была вполне определенна:

> Погаси этот огонь, окропив его своей любовью! Будь моей: обезоружь тем безжалостного лучника, который неустанно пронзает меня своими стрелами! Дева с прекрасным ликом, госпожа с тонкими бедрами, сочетайся со мной браком по способу гандхарвов — лучшим видом брака!

Однако брак по способу гандхарвов — это авантюра, и несколько ранее в истории династии риск подобного замужества испытала на себе Шакунтала, до того, как произвела на свет основателя рода Бхарату. Речь идет, по существу, о свободном и немедленном союзе на мягкой траве юных царевича и царевны — без совета стариков и родительского соизволения, с тем лишь, чтобы та, которую в европейских семействах еще не так давно именовали преступницей, испросила разрешение отца уже после случившегося.

Юная девушка в горах не относилась к числу этих неосторожных. Она не скрыла от царя, что не только он влюбился в нее, но и она им сразу же пленилась. Только она не может распоряжаться своим телом: не будучи замужем, она целомудренна и послушна власти отца, и если царевич так ее жаждет, пусть обратится к ее родителю, и, когда отец даст согласие, она с радостью станет послушной супругой такого царя, как Самварана,— доброго к своим подданным, потомку столь славного рода. Наконец она назвала себя:

> «Мое имя Тапати. Я младшая сестра Савитри. О, лучший из кшатриев, я дочь Солнца — светила Вселенной»[4].

Затем невинная девушка поднялась в поднебесье, а царь, снова впавший в отчаяние, повалился на землю.

Он бы, возможно, умер на этом месте, если бы не был найден после долгих поисков своими сановниками и слугами.

---

[3] 6557. sandamiṁva cabhreṣu tatraivāntar adhīyata.

[4] 6543: ahaṁ hi Tapatī nāma Savitryavaraja suta
asya lokapradīpasya Savituḥ kṣatriyarṣabha.

Первый сановник был всецело предан ему. Видя своего господина распростертым на земле, подобно опрокинутой радуге, он, исполненный преданности и почтения, бросился к нему и отечески приподнял это бесчувственное от избытка любви тело; считая, что царь свалился только от голода, жажды и усталости, он первым долгом в нескольких словах излил на царя сокровища мудрости, накопленные с годами и опытом: «Не бойся, о лучший из людей! Благословение тебе, безгрешный!» Однако он быстро сообразил, что тут нужны иные средства, и окропил голову потерявшего сознание царя холодной водой, благоухающей лотосами. Царь пришел в себя и отослал всех слуг, кроме первого сановника. Затем он сел и с вершины горы, сложив руки, обратив лик к Солнцу, вознес молитву. В то же время он непрестанно думал о великом брахмане Васиштхе, который при других обстоятельствах сделался его духовным наставником, его purohita, и проявил свое могущество, вернув ему потерянное царство. Через двенадцать дней Васиштха предстал перед ним. Царю не понадобилось исповедоваться в причине охватившей его печали. Благодаря своей духовной силе жрец-аскет уже знал, что сердцем царя завладела Тапати, и явился послужить молодому повелителю. На глазах Самвараны он вознесся на небо и отправился к Солнцу сватом, как положено по обычаю.

Поскольку же Солнце уже составило себе доброе мнение о женихе, сватовство не могло быть ни долгим, ни щекотливым. Переговоров даже и не было: по прибытии прославленного посетителя Солнце тут же удовлетворило его просьбу, даже не зная еще, в чем она состоит:

— Чего бы ты ни пожелал, я дам тебе это, как бы трудно то ни было.

— Сын Вивасвата,— тотчас же ответил посетитель,— я прошу у тебя для Самвараны твою дочь Тапати, младшую сестру Савитри.

И только он начал похвальную речь тому, за кого просил, как Солнце положило конец разговору:

— Самварана — лучший из царей, ты — лучший из всех риши, а Тапати — лучшая из женщин: могу ли я не отдать ее тебе?

Так Согревающий (Tapana) отдал добродетельному Васиштхе для Самвараны безупречную Согревающую (Tapati).

Риши забрал девушку, и можно представить себе радость царя, когда он увидел, как она с улыбкой идет к нему в таком сопровождении.

«Молодая девушка с прекрасными бровями спускалась, как молния из облаков, освещая все стороны неба».

Самварана честь честью вступил в брак с Тапати на горе, а управлять своими владениями — стольным городом, землями, рощами и лесами — послал своего первого сановника. Поскольку же уехал и Васиштха, царь уже не помышлял больше ни о чем, кроме наслаждения своим счастьем. В обществе прекрасной супруги он, словно бог, обосновался в лесу и настолько забыл о времени, что прошло двадцать лет, а он не чувствовал ни угрызений совести, ни усталости.

Между тем для подданных царя это его любовное уединение имело важные последствия. Ни капли дождя не посылал уже Индра на города и веси, и пересохшая земля перестала питать доверенные ей семена. Погибло множество людей и зверей; жители, голодные, худые, как живые мощи, разбрелись кто куда, и порядок в обществе распался, как всегда бывает, когда наступает конец света: главы семейств покидали свои дома, и никто не считался ни с кем.

Наконец, забеспокоился Васиштха. Он отправился к царю и царице в горы и привел их на равнину. И как только они вступили к себе в город, жизнь вернулась в обычное русло: Индра в изобилии послал дождь, на нивах поднялся урожай, ожидая жатвы, и сердца горожан и селян преисполнились радостью. Самварана и Тапати увенчали свое дело обильными жертвоприношениями.

> Такова история счастливой Тапати, Дочери Солнца, заключил свой рассказ Арджуне гандхарва. Благодаря ей-то ты и есть «Тапатья»; потому что царь Самварана имел от Тапати сына, которого назвали Куру, ты же, родившийся от потомков Тапати, сам Тапатья.

Хорошо известна первая дочь Солнца, Савитри, вторая же дочь, Тапати, появляется лишь в описанных обстоятельствах, и ее идиллия не имеет равных ни в генеалогии царей, ни даже в эпопее в целом. Правда, в более древней мифологии упоминается Сурья, дочь Солнца (Савитара), как невеста либо Сомы, либо Ашвинов и прототип новобрачной [5], но любовь юной богини и юного смертного, союз между ними, составляющие все украшение рассказа,— это другое дело.

Интересно имя героини: Тапати (Tapatī) — неправильная форма женского рода причастия настоящего времени от глагола tápati — «греет», старого слова с тем же корнем, что у русского «теплый», ирландского «tene» — «огонь», которое, как это можно разглядеть сквозь латинское «tepidus», живет еще, правда ослабев, во французском прилагательном «tiède». Но в

---

[5] Ригведа, 10, 85. Этот гимн, исполняемый при брачном обряде, кстати, показателен мысль индийцев обращена к дочерям Солнца постольку, поскольку те воспроизводят («представляют») или заключают земной брак. Относительно роли Ашвинов см. примечание Гельднера к строфе 44 (ср. 8 с).

описанном приключении прославляется не тепло Солнца, унаследованное его дочерью, а их сияние: то, что очаровывает впечатлительного Самварану, не столько описывается, сколько внушается благодаря щедрому нагромождению терминов света: Тапати блестит, сияет и походит на золотую статую, которая, сверкая, золотит весь пейзаж. Девушка ведет себя и своенравно и добродетельно, и в то же время любезно. Хотя она могла бы объясниться сразу же, после первого же признания Самвараны, она делает это лишь после второго, предпочитая исчезнуть и затем снова показаться лишь тогда, когда влюбленный царь падает без чувств. Хотя она влюблена не меньше его, но противится искушению вступить в союз, который, будучи приемлем с точки зрения законников, означал бы все же непочтительность по отношению к отцу, и дает потерявшему голову претенденту классически благоразумные советы. Однако, выйдя замуж по воле отца, она становится образцовой супругой и даже — после некоторой отсрочки, происшедшей не по ее вине,— образцовой царицей. По-видимому, она отказывается от сверхъестественного дара вознесения ввысь и сошествия на землю, богоявления и исчезновения — дара, которым она пользовалась в пору, когда принимала ухаживания: отныне она только жена, послушная, творящая добро, а также — не надо забывать об этом — мать и родоначальница такого потомства!

Последний эпизод дает повод к размышлениям. Царь, женившийся на Дочери Солнца, вначале забывает, надолго забывает о своем царстве, о своих царских обязанностях — и в этом его единственная ошибка; бог, который повелевает дождем и в то же время покровительствует царским обязанностям, сам царь богов Индра карает его или, вернее, делает так, что временное отсутствие верховной власти приводит к закономерным последствиям для всего царства: царь уже не несет своей службы, люди гибнут, и общество распадается. Нет нужды вспоминать по этому поводу стариниую вражду между Сурьей и Индрой, Солицем и Грозой, лучами света и темными тучами[6]; Индра гневается не из-за брака Самвараны с Дочерью Солнца, а из-за отсутствия у Самварапы чувства профессионального долга, и, как только царь, уведомленный об этом своим духовным наставником, возвращается к своим обязанностям, забрав с собой и царицу, Индра своими обычными средствами не колеблясь оживляет и исцеляет царство.

Эта маленькая политико-экономическая драма, не являющаяся естественным, непременным следствием брака с Дочерью Солнца, присовокупляется к истории брака сознательно, что, видимо, свидетельствует если не о ритуальном, то о спекулятивном происхождении сей волшебной сказки: царь сталкивается поочередно с двумя великими силами природы, определяющими

---

[6] МЭ, I², с. 130—135.

счастливое царствование: с Солнцем, дающим свет,— его он получает в союзники в силу своей набожности, а затем и благодаря женитьбе — и с благодатным дождем, который начинает лить в изобилии лишь по окончании непомерно затянувшегося медового месяца. Возможно, однако, что между двумя частями диптиха существует более глубокая связь, менее доступная нашему анализу. Если Самварана и забыл о своем царстве, то явно не по вине Дочери Солнца, которая, выйдя замуж, уже не проявляла собственной воли; просто благодаря женитьбе он оказался если не в мире богов, то в том своеобразном промежуточном мире, что представлен высокими, лесистыми горами, где он впервые заметил «юную деву высот», с которой уже не захотел расстаться. Такой опасности подверглось царство из-за почти неземного брака своего царя, прежде чем этот брак принес счастье этому царству.

Хотелось бы знать, сохранила ли Тапати, выйдя замуж, спустившись с небес, что-нибудь от той солнечной лучезарности, которая высоко в горах так ослепила и пленила царя? Утратила ли она ее, став женщиной? Отказалась ли от нее по доброй воле, так же как от способности летать? Возможно. Потому что иначе поэты имели бы все основания говорить, что она освещала город так же, как прежде гору, но они этого не говорят. По правде сказать, они вообще ничего не говорят ни о жизни супругов, ни даже о царствовании Самвараны, ибо эта история в том месте и по тому случаю, по которому она рассказана, не представляет интереса до момента появления на свет Куру и призвана лишь объяснить, почему Каурава может быть назван также Тапатья.

Отметим, наконец, что этот метроним имеет особое значение. Когда Арджуна задает свой вопрос, он приводит случай, по сути несравнимый: если трое первых Пандавов часто зовутся Каунтейя, это, во-первых, потому, что, будучи зачаты тремя разными богами, они суть сыновья Панду лишь по закону и их единственное настоящее, кровное звено родства — общая мать[7]; во-вторых, потому, что у двух их младших «братьев», близнецов — другая мать[8]. Как правило, тогда, когда одного или нескольких героев «Махабхараты» зовут обычно по имени матери или какой-либо прародительницы, это не пережитки матриархата — он чужд идеологии поэмы,— это для того, чтобы подчеркнуть аномалию: сыновья, которых пятеро братьев Пандавов имеют от общей жены Драупади, сделавшейся таковой благодаря странному полиандрическому браку, именуются «Драупадейя»[9]; если Карна часто зовется «сыном Радхи», причем употребляется иногда сложное слово, иногда метроним Радхейя, то это потому, что Радха хоть и не родная его мать, но достойна

---

[7] Там же, с. 53—59.
[8] Там же, с. 56, 68—70.
[9] Там же, с. 246—249.

ею быть и что он сам иной не желает [10]. Имя Тапатья — другое дело: поскольку допускается феерический брак Самвараны, рождение Куру физиологически вполне естественно, юридически — законно и просто; значит, если производным именем Тапатья, которое упоминается лишь в данном эпизоде, зовется один из самых отдаленных потомков Куру, то это может делаться лишь для торжественности, с целью напомнить, что скромная бабушка была прежде божественным существом и что в конце концов благодаря ей Пандавы и их двоюродные братья могут считать себя потомками Солнца.

Ни в иранской эпопее в разные поры ее развития, ни в самой индийской словесности больше нигде не встречается ничего, подобного этому неравному и счастливому браку: то ли считалось, что солнце, которое в мифологии понятие хоть и персонифицированное, но все же очень абстрактное, не может породить столь по-земному колоритную дочь, созданную из плоти и крови, способную зажечь любовь у смертного, выйти за него замуж и подарить ему сына; то ли у иранцев — маздеистов и мусульман — всегда было ощущение дистанции, отделяющей людей от божества — Бога или полубогов наподобие Язата — и это не позволило им создать или сохранить такую легенду. Конечно, случалось, что герои бывали накоротке с дочерьми дэвов, порой имели от них потомство, но дэвы — это уже не боги, а совсем противоположное, и любезничанье их дочерей со смертными не может бросить тень на величие доброго творения.

Далекие отголоски маздеистских реформ не оказали влияния на европейских иранцев — скифов,— и разросшийся эпос их последних потомков — осетин, сохраненный до наших дней, знает образ героини, Дочери Солнца, приключение которой близко к приключению Тапати.

2

Одно из осетинских сказаний о браке «Дочери Солнца» было переведено и прокомментировано в книге «Миф и эпос» (ч. I [11]) в связи с другим мотивом, ближайшее соответствие которому находим в «Махабхарате». Человек, ставший зятем Солнца, перед тем как возвратиться к людям, получает от тестя волшебную кольчугу, которую он дарит своему отцу; позднее враги снимают с того прекрасную кольчугу, одновременно содрав с его спины два ремня кожи. В «Махабхарате» родной сын Солнца, Карна, один из самых возвышенных героев поэмы, носит благодаря своему отцу волшебную кольчугу, «в которой он родился» и которая неотъемлема от его тела; снимает он ее сам, выполняя данное обещание — что было необходимо, но и неосторожно; он сдирает ее с груди, оставляя на теле огромную

[10] Там же, с. 133—135.
[11] МЭ, I², с. 141—143.

кровоточащую рану. Мотив редкий: я не знаю в древнем мире другого примера ни такого атрибута солнечности, ни такого панесения увечья. Что же касается самого брака, то он совершается при спокойных, легких, в высшей степени счастливых обстоятельствах. Само Солице остановило свой выбор на мальчике, когда он был еще в колыбели; затем между детьми в деревне Солнца и его будущим зятем завязывается дружба; союз был подготовлен взаимными посещениями, приглашениями и отпразднован в доме Солнца; потом, после долгого пребывания в семье тестя, муж, напутствуемый благословениями, привел свою жену к Нартам с подарками.

Дочь Солнца, упомянутая в этом первом сказании, бесцветна и пассивна; не говорится ни о том, как ее зовут, ни о какой-либо черте ее физического или духовного облика; в общем, она похожа на всех молодых девушек, которые под сенью деревьев в кавказских селах ожидают и получают мужа. Не так обстоит дело в сказаниях другого типа, где сам герой — отнюдь не второстепенный образ, но один из двух славнейших Нартов — Сослан, именуемый также по его черкесскому имени Сосрыко, все деяния которого отмечены, как мы видели выше, мотивами солнечности [12].

Вот начало варианта, опубликованного в «Нарты кадджытæ» [13] и переведенного мною в «Книге о героях».

Был вечер, Сослан сидел на ныхасе. Вскоре пришел Урызмаг с поднятыми плечами и опущенной головой. «Почему ты такой скучный, Урызмаг?» — спрашивает его Сослан. «Много я по свету ходил, но такого чуда со мной не случалось,— сказал Урызмаг.— Сегодня я охотился на болоте. Вдруг вижу — лучи солнца осветили оленя с восемнадцатикоицовыми рогами [14]. Подошел я к нему на расстояние выстрела, прицелился и только хотел пустить стрелу, как стрелы мои разлетелись по сторонам, ни одной не осталось в колчане. Тогда я схватил копье и догнал оленя, но только приготовился его ударить, как копье выскочило у меня из рук и один бог знает, куда подевалось. Олень же вскочил и убежал. Хоть я и погнался за ним, но поди найди его — исчез! А олень был такой, что шерсть на нем была золотая».

После этих слов Сослан лишился сна, всю ночь до утра ворочался с боку на бок. Когда ночь отделилась ото дня, он набросил на плечи плащ, взял лук, колчан, привязал к себе копье и пошел вниз по болотам, туда, где, по словам Урызмага, был олень. Только взошло солнце, оно направило свои лучи на оленя. Олень тихо лежал и жевал жвачку. Лучи Солнца отражались от оленя тонкими ни-

[12] См. с. 71—94 (Сослан—Созырыко и Солнце).
[13] НК, с. 115—135.
[14] См. выше, «Солнечный герой», примеч. 58.

тями и слепили глаза. «Ну, если мне достанется этот зверь, то не будет на земле Нартов никого знатнее меня»,— подумал Сослан. Стал он подкрадываться осторожно, от былинки к былинке и подошел на расстояние выстрела. Вложил в лук стрелу, взмолился Богу: мол, помоги мне завладеть этим зверем — и прицелился. Олень даже не шевельнулся. Только Сослан хотел пустить стрелу, как все его стрелы рассыпались и ни одной не осталось в колчане. «Опозорюсь я совсем»,— сказал Сослан, схватил копье и пошел на оленя. Олень тут же вскочил и помчался к Черной горе. «Все равно я тебя не оставлю»,— сказал Сослан и последовал за ним.

Достиг олень Черной горы и скрылся в одной пещере. Это была воспитанница семи великанов — дочь Солнца Ацырухс [15]. Сослан пошел следом и видит: семиярусный дворец, а с краю его — помещение для гостей. То был дворец великанов. Сослан вошел в гостевую и сел на лавку. На стене висел фандыр, он снял его и стал играть удивительные песни. Так красиво он играл, что собралось много зверей, птиц, двигались стены дворца, а горы ему подпевали. На звуки его фандыра выбежали два маленьких мальчика. Сослан и тут не перестал играть, и сказал им: «Я Нарт Сослан, и мне нужны либо еда, либо бой, а иначе жить не умею». Мальчики поднялись на седьмой ярус к великанам и говорят: «У нас в гостевой гость, он играет на фандыре и говорит: „Я Нарт Сослан, и мне нужны либо еда, либо битва, а иначе жить не умею“».— «Бегите и скажите ему: „Если хочешь еды и напитков, мы позовем Мать, если хочешь битвы — позовем Отца“». Мальчики вернулись и все передали. «На что мне сейчас еда? Но если можно — пусть будет битва». Мальчики снова поднялись наверх и передали ответ Сослана. Тогда великаны вышли во двор и стали точить свои кинжалы, с которыми они родились, и собрались резать Сослана. Во дворе стоял длинный стол — свежевать животных. Выволокли великаны Сослана к этому столу — мол, «пес, рожденный от пса, значит, ты не даешь пастись нашему оленю?» — и разложили Сослана на столе. Разят его кинжалом и один и другой — у всех семерых кинжалы притупились, ни один его не берет. Отпустили они тогда Сослана и сказали: «Пойдем спросим нашу воспитанницу — дочь Солнца Ацырухс». Пошли они к дочери Солнца и говорят ей: «Гость у нас. Зовет себя Нартом Сосланом. Хотим его зарезать, но кинжалы наши не берут его». Когда дочь Солнца услышала это имя, она сказала: «Если он Сослан, то это мой суженый». Великаны ее спросили: «А как нам узнать,

---

[15] «Уый уыдис авд уæйыджы хъан — Хуры чызг Ацырухс». «Qап» — это ребенок, отданный на воспитание в другой род (аталикат).

Сослан это или нет?» — «У Сослана между лопатками черная родинка. Разденьте его, и если у него меж лопаток родимое пятно, то это, верно, Сослан». Вышли великаны к Сослану, раздели его, и на спине его вправду меж лопаток оказалась черная родинка. Сказали Ацырухс, что у гостя между лопаток родимое пятнышко. «Значит, это мой суженый Нарт Сослан,— сказала Ацырухс.— Ступайте и приведите его, сговоритесь и о калыме. Он Нарт, человек имущий, требуйте от него любого добра». Семеро великанов вышли к Сослану, похлопали его по плечу, говоря, что он их зять, приветствовали его, показали ему невесту — дочь Солнца Ацырухс. Затем расселись по местам и стали говорить о калыме. «Наш калым такой,— сказали великаны,— на берегу моря железный дворец, чтоб по четырем углам его были посажены листья дерева Аза, затем три сотни диких животных, из них сотня оленей, сотня туров и сотня всяких других зверей». Опечалился, конечно, Сослан, когда услышал это, подумал, что не достать ему такого выкупа. Встал опечаленный, понурый, с поникшей головой и отправился домой. Возвратившись к себе, рассказал все Сатане: «У семи великанов живет в воспитанницах Дочь Солнца. Она согласна пойти за меня замуж, но они потребовали такой выкуп: на берегу моря черный железный дворец, чтоб по четырем углам его были посажены листья дерева Аза, три сотни зверей, из них сотня оленей, сотня туров и сотня всяких других животных. Не добыть мне такого выкупа, но и упустить такую красавицу не могу».— «Присядь-ка подле меня и послушай,— сказала Сатана.— Выкуп твой можно достать, если поступишь, как я скажу. Черный железный дворец построить легко. Если возьмешь мое чудесное кольцо и обведешь им у моря большой круг, на этом месте появится черный дворец: когда же я попрошу у Асфати свирель, а ты во дворце заиграешь на ней, звери придут к тебе сами. Только листья дерева Аза невозможно достать в этом мире, их надо выпросить у властителя страны мертвых Барастыра, и, если их не выпросит твоя покойная жена Бедуха, их тебе не получить».— «Тогда счастливо оставаться, я иду в страну мертвых»,— сказал Сослан. Он сел на своего стальнокопытного коня и двинулся в путь...

Продолжение рассказа посвящено тому, как выполняются три рекомендации Сатаны: в последнюю очередь, легко и быстро, как она и говорила об этом, возводится железный замок и собираются животные, но до этого совершается поход за листьями дерева Аза в страну мертвых, поход, полный приключений и страшных встреч, о которых рассказывается долго, слишком долго.

И затем — совсем сжатое заключение:

Увидев, что все вещи, назначенные для выкупа невесты, собраны, семь великанов отдали за Сослана свою воспитанницу Ацырухс, дочь Солнца.

Удачным ли оказался брак? По всей вероятности, да, потому что следующее сказание начинается словами:

Сослан женился на Ацырухс, дочери Солнца, и увел ее. В счастье и довольстве проходили дни и годы, и Сослан часто проводил время, охотясь на равнине Зилахар.

И, однако, приближался трагический конец Сослана: сказание, которое начинается приведенными словами, так и озаглавлено: «Смерть Сослана». Однажды, охотясь, герой опять встречает неземную девушку — тоже в обличье животного. Но насколько она другая! [16]

Однажды Сослан повел с собой на равнину Зилахар двенадцать товарищей. Они построили хижину, куда приходили, чтобы сбросить с себя усталость в час отдыха, после утренней охоты, и перед тем как отправиться на вечернюю охоту. Однажды, устав от утренней охоты, они возвращались в хижину, чтобы отдохнуть там. Сослан, который не ведал усталости, решил проехаться. Он заехал в ущелье, где было озеро. «В такую жару,— сказал он себе,— какой-нибудь зверь непременно придет на водопой к озеру».— И он спрятался в засаду, наблюдая вокруг. Вдруг он увидел, как приближается серна, такая прекрасная, что не было подобной ей по виду и по стати, и, казалось, утренняя звезда блестела на ее шее. Сослан уже нацелил на нее стрелу, когда серна обратилась в девушку и сказала:

— Привет тебе, Сослан!

— Да будет счастье твоим уделом, прекрасная девица! — ответил он.

— Сослан, хоть я и спускалась с неба много раз, чтобы увидеть тебя, но я никогда тебя не встречала. Где же ты живешь? Я жду тебя столько лет, и теперь возьми меня в жены!

— Если бы я женился на всех встречных девицах, они бы не поместились в целом селении Нартов! — сказал Сослан.

— Перестань, Сослан, пожалеешь! — сказала она.

— Сослан видел много таких, как ты, свиней, залегших в озерах, и, когда бы он брал каждую в жены, его булатное тело стало бы черным железом!

Тогда девушка подняла руки, которые превратились в

[16] НК, с. 136—137.

два крыла, вспорхнула и полетела. Сослан хотел ее схватить, да не успел. Улетая, она ему крикнула:

— Нарт Сослан, я дочь Балсага, ты увидишь, что с тобой случится!

Когда девушка вернулась домой, она рассказала отцу о том, как ее оскорбил Сослан. Балсаг вызвал свое Колесо и говорит ему:

— Иди убей Сослана!

И в самом деле, Колесо Балсага — одушевленное орудие, наделенное речью и разумом, скатываясь с неба на землю, как при обряде Иванова дня, еще недавно практиковавшемся в Европе,— после некоторых перипетий перережет ноги Сослана [17]. Таким образом, встречи с двумя животными, которые оба преобразуются в неземных дев — в дочь Солнца и дочь Балсага, обладателя своеобразного колеса, которое имеет отношение к дню летнего солнцестояния,— заканчиваются противоположными результатами: любовью и ненавистью, счастьем и несчастьем, браком и убийством.

Известные варианты этого сказания близки к только что приведенному; самый подробный, тот, что опубликован в сборнике «Памятники I» [18], именует второе явление (девушки в обличье животного), так же, как и первое — «Дочерью Солнца».

Через некоторое время после своей счастливой женитьбы на дочери Солнца Сосрыко сиова охотился на берегу моря. Он увидел свет: то была грудь Азау-хан, дочери Солнца. Он оскорбил ее: «Видал я не одну такую грудь. Не думаешь ли меня этим привлечь?» Тогда она улетела, наняла Колесо Барсага (распространенный вариант имени) за двенадцать стельных коров, и однажды, когда Сосрыко охотился, Колесо накатилось на него неожиданно и отрезало ему обе ноги.

Разумеется, эта «дочь Солнца» не может быть той женщиной, на которой Сосрыко женился прежде: мог ли он ее не узнать и почему бы стал оскорблять, если все говорит за то, что союз их оказался счастливым? «Азау-хан» следует рассматривать как вторую дочь Солнца, соперницу первой. Эта обидчивая особа равнозначна, таким образом, «дочери Балсага» из первого варианта сказания, что неудивительно, поскольку Балсаг — дублер, помощник Солнца, обладающий, как и Солнце, небесным Колесом, но Колесом без света.

Давно уже имя «Ацырухс, дочь Солнца» привлекло внимание не столько фольклористов, сколько лингвистов. Оно явно древнее и свидетельствует о пережитке некоей мифической тради-

[17] См. с. 34—38 (Сослан—Созырыко и Солнце).
[18] С. 76—78.

ции. Второй слог, rūxs, и в самом деле означает «свет», первый же, элемент ас(у),— не что иное, как измененное wac(y)-, которое появляется в некоторых религиозных терминах, прежде всего в именах двух самых важных божеств народной мифологии осетин. Следовательно, Wacrūxs, Acyrūxs — это если не «священный свет», то по меньшей мере «свет волшебный, сверхъестественный» [19].

Это имя, данное в эпосе лучезарной дочери Солнца, возможно, в прежние языческие времена служило эпитетом божества, которое называлось иначе. Какого же? Что могла представлять собой рядом с самим Солнцем эта неземная женщина, которой предназначено было, как видно, не сидеть на небе, а спуститься в наш мир и стать в нем супругой выдающегося человека? Чтобы ответить на этот вопрос, следует рассмотреть ближе, какое место Солнце занимает не в повествовательном, а в обрядовом фольклоре осетин, в их культовых действах. А оно тоже — часть мира людей: оно занимает их даже не столько как небесное светило, сколько как прототип, прародитель любого огня, прежде всего домашнего очага.

Домашний очаг осетин — вещь в религиозном смысле сложная. Одна из его частей, которой придается особая важность,— это, несомненно, цепь, подвешенная над огнем. У этой цепи, ræxys, свой дух, свой особый покровитель мужского пола — Сафа, который часто упоминается в сказаниях и приметы которого Вс. Миллер описывает так [20]:

> Этого духа осетины считают покровителем цепи (рæхыс) домашнего очага. По словам Гатиева, Сафа дал первый образец для существующих на земле цепей и продолжает творить их на небе и в настоящее время. В очень еще недавнее время, по замечанию Шанаева, осетины, укладывая своих детей, поручали их покровительству Сафы. Поглаживая голову ребенка и обводя рукою цепь у очага, они произносили слова: «Сафа, помилуй моих бедных детей, укрепи их жизнь твоей твердой силой навсегда, храни их от нечистых и злых сил». Чтобы предохранить здоровье детей, им изготовлялись амулеты в честь Сафы. На третий день великого поста, в среду, давали кузнецу раскаливать самые мелкие прутики железа; эти кусочки зашивали в ладанке вместе с лоскутком сукна или шелковой материи, кусочком ваты и воробьиным пометом и заставляли детей носить на шее. Имя Сафы поминается при присяге: принося присягу, осетин становится перед очагом и, держась за цепь, говорит: «Клянусь этим пречистым

---

[19] Относительно wac-rúxs Acy-rūxs см. ниже, с 239—240 (в наст. изд. опущены; то же см.: *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология, с. 144—148.— *Примеч. пер.*).

[20] ОЭ, II, 1882, с. 248—249.

золотом Сафы!» Трогать цепь нечистыми руками считается грехом: за это Сафа может наслать на детей какую-нибудь болезнь. При брачном обряде шафер трижды обводит невесту вокруг очага и на прощанье дает ей коснуться цепи, затем в доме мужа таким же образом снова поручает ее покровительству Сафы.

Следовательно, Сафа — это дух основной металлической части очага, и такой специализацией объясняется, почему в ритуалах и мифологии его связывают с Кузнецом,— не случайно некоторые информаторы Вс. Миллера называли Сафу к тому же богом меча и вообще оружия, не боясь противопоставить его небесному кузнецу Курдалагону, столь важному персонажу сказаний. Но очаг представлен не только цепью и металлом, это прежде всего горящий в нем огонь, который, как и всякий огонь, подлежит юрисдикции Солнца.

Обычное, бытовое слово, означающее огонь,— art, закономерно происходящее от общеиранского названия, которое в авестийском стало ātar-, āthr- (с метатезой, как в словах fyrt, furt — «сын, авест. puthra). Но его культовое названиие — в том случае, когда речь идет об огне очага,— это ирон. Ært-xuron, диг. Ært-xoron (с закономерным сокращением длительности начальной гласной)[21], образованное в точности, как имя упомянутого выше небесного кузнеца. Kurd-alægon — «кузнец из рода Алага», -on — обычный патронимический суффикс. Ært-xuron — это, стало быть, «огонь из рода Солнца» и, конечно, точнее, как говорит В. И. Абаев[22], «Огонь Солицевич» (ср. Сугухон Comaq — Цомак Цирихович). Например, он фигурирует (или фигурировал сто лет назад) в важной и, как показывают сравнения, архаической литургии. Подобно тому как древние римляне, возиеся молеиия поочередно к нескольким богам, в заключение всегда обращались к Весте, подобно тому как в «Авесте» после остальных Сущиостей, которыми зороастризм заменил богов, называется Атар (Ясна 1, 2; 70, 2; ср. 4, 2; 13, 4), осетины заканчивали свои коллективные молитвы обращением к духу домашиего очага[23]. Действительно, в честь какого бы святого или духа ии давался праздник, ему посвящалось второе обращение в остальном неизменной молитвы, которую старый автор местного происхождения называл «общей»[24] и в которой каждое обращенне относилось к одиому из персонажей мифологии. Всего в тексте четырнадцать обращений вместе с меняющимся вторым (первое от-

[21] Ср. ærtgænæg — «греющий» (о топке, о машине), art — огонь, Kænæg — «faciens».

[22] В. И. Абаев, ИЭСОЯ, 1, 1959, с. 182.

[23] Ср. с. 55 (по поводу Тыхоста); «Vesta extrema».— REL 39, 1961, с. 250—257.

[24] Б. Гатиев, Суеверия и предрассудки у осетин.— ССКГ, IX, 3, 1876, с. 21.

носится к Богу — Хисаи); поочередно упоминаются духи — покровители путников, жатвы, села, здоровья людей и скота, духи, что отвращают и истребляют врагов, стерегут стада и леса, даже дух ветряной оспы; и наконец, следует последнее обращение, которое в 1876 г. Б. Гатиев переводил так: «О Хуратхурои, у тебя есть доступ к Богу, просим тебя, умоли его послать нам свою милость и щедроты!»

Это весьма похоже на те молитвы, которые во многих ведических гимнах, возносимых одновременно разным божествам, обращены к Агни — посланнику и людей и богов, причем и к нему также обычно взывают под конец.

Имя, Хиратхурон, которое Б. Гатиев переводит как «Огонь, сотоварищ Солнца», на самом деле следует читать Хиг-æ(г)i-хиron (Гатиев не делал графических различий между А и Æ); оно дважды содержит название солнца: «Солнце-Огонь, сын Солнца». Вс. Миллер сделал к Гатиеву следующий верный комментарий [25].

> Можно думать, что это имя — вариант Артхурон'а и что под последним следует видеть земной огонь, олицетворение небесного огня солнца. На это намекает и убеждение, что Артхурон насылает накожные болезни [26], потому что последние, по народным суевериям, находятся в связи с огнем и солнцем.

С учетом всего этого возможно, что и лучезарная дочь Солнца, спустившаяся с неба на землю и ставшая женой героя-человека, в более давние времена имела прямое отношение к столь важному предмету, каким считается в осетинских домах очаг, который к тому же непосредственно связан с хозяйкой. Разве не гласит осетинское изречение, приписывающее ей функции очага [27]:

> «Ус хъуамæ уа хæдзарæн йæ гыццыл хур, йæ зæды хай, бæстæ чи тавы йæ алфамблай». — «Женщина должна быть солнышком своего дома, частью его zæd'a (духа-хранителя), той, что согревает (корень *tap!) пространство вокруг себя».

---

[25] Вс. Миллер, ОЭ, 2, с. 266—267, сближал с этим выражением название большого новогоднего ритуального пирога, есть который должны только члены семьи, без чужих. Один из информаторов Вс. Миллера, Туккаев, предложил такое произвольное толкование: Хиг æd-хиron (Солнце с (æd) родичем Солнца). Вопрос был снова поставлен В. И. Абаевым в ОЯФ, I, с. 70, и в его сообщении на XXV конгрессе востоковедов в Москве (август 1960 г.) — с. 11 доклада «Дохристианская религия алан».

[26] Еще одна связующая нить между солнечным огнем и очагом. См. выше о Сафа: тот, кто коснется цепи очага грязными руками, навлечет на своих детей кожную болезнь.

[27] Миллер — Фрейман, Осетинско-русско-немецкий словарь, III, 1934, с. 1179, tavyn.

В итоге Ацырухс, дочь Солнца и жена величайшего героя, перестав быть предметом культа и превратившись в сказочный образ, видимо, наследовала той «Гестии», Ἱστίη, как именует ее по-гречески Геродот, подчеркивая ее важную роль, в частности, в царских домах и называя первой из всех кумиров пантеона как первое из божеств первой величины (IV, 59). По его словам, царь Идантирсис в своем гордом ответе на ультиматум Дария (IV, 127) назвал ее «царицей скифов»; и она явно рассматривается в связи с «царскими очагами», во множественном числе, τὰς βασιληίας ἑστίας, которыми скифы по обычаю (νόμος) клялись в самых торжественных случаях.

Понятно, что, перечисляя главных туземных богов (4, 7), Геродот не пропустил имени скифской Гестии, причем оно единственное, смысл которого ясен сразу же. Таβιτί, то есть «Греющая» — созвучное имени лучезарной индийской Tapatī, дочери Солнца[28]. В осетинском языке санскритскому глаголу tāpati — «греет» (taptá «нагретый») действительно соответствуют: tavyn — «греть» (tavd — «нагретый») с «а», восходящим к древней долгой гласной, а также формы с «æ», восходящим к древней краткой гласной, как: tævd — «горячий, жара»[29].

Геродот не называет Табити ни дочерью какого-либо бога — бога Солнца или иного, ни чьей-либо супругой; он не указывает сферы покровительства ни одного из перечисляемых им богов, не приводит каких-либо особых присущих им черт; говоря о греческих божествах, которые кажутся ему ближе всего к скифским, он отмечает лишь их фуикции; короче, он касается теологни, а не мифологии. Но ясно, что и мифологня, а значит, и браки между богами, родословная у них тоже существовали. Судя по выражению царя Идантирсиса (Геродот, IV, 127), можно предположить, что Табити играла некую роль в мифе о происхождении первого поколения в роду царей: «Своими господами, сказал он, я признаю только Зевса, моего предка, и Гестию, царицу скифов». Будучи симметричными, эти два выражения (πρότονος βασίλεια), видимо, относились к двум одиородным представлениям. Следовательно, выражение «мой предок» отсылает нас к легенде из главы V, согласно которой и в самом деле Зевс с дочерью реки Борисфен породил первого человека в этой стране (ἄνδρα πρῶτον) — Таргитая; но Таргитай — это, кроме того, первый царь (ἀρὸ τοῦ πρότον βασιλέος Ταργιτάον, 7), сыновья которого — второй царь Колаксаис и его братья, увидели, как с неба упали предметы из горящего

---

[28] С той же аномалией (архаической аномалией) в словообразовании, которая была свойственна, по-видимому, причастиям настоящего времени в роли прилагательных (t, а не nt; jarati в «Ригведе», bṛhati уже индоиранское). Фонетически они были сближены У. Бранденштейном (W. Brandenstein) в «Die Abstammungssagen der Skythen», WZKM, 52, 1953—1955, с. 191 (и уже в «Révue des Etudes Indo-Européennes», Бухарест, 3, 1943, с. 85).

[29] Об омофонных корнях tap- см. у Г. У. Бэйли, «aryа 4» — BSOAS, 26, 1963, с. 83—89.

золота, символы трех функций (культ, война, пахота); имя матери этого царя, жены первого, не указывается[30]: может быть, она и есть та, которая затем зовется Гестией, «царицей скифов»? И если эта Табити—Гестия и в самом деле прототип Ацырухс, дочери Солнца, то дар в виде горящего золота, падающий с неба для ее сына, вполне понятен.

И, подобно тому как Тапати, вопреки прямому смыслу своего имени, больше светит, чем греет, ослепительно блестит, но не жжет, можно думать, что и Табити — если не в ее функциях Гестии, то в ее отношениях с людьми — был присущ не только жар, но и блеск; эту черту выявляет эпитет (w)acyrïxs, становящийся собственным именем Табити на последнем этапе ее существования, когда она превратилась в художественный образ.

Таковы скифские и осетинские данные, которые, не имея отношения к маздеистскому Ирану, примыкают к индийскому фольклору о Сурье и его дочери и подтверждают древность этого фольклора; кольчуга, подаренная Солнцем своему зятю Сыбалцу, напоминает панцири — врожденную принадлежность Сурьи и его сына Карны; дочь Солнца Ацырухс, которую ищет и получает в жены Сослан, соответствует излучающей свет Тапати, которую ищет и получает в жены Самварана. Различия в воплощении темы, в фабулах, конечно, существенны — да и как могло быть иначе в двух столь разных обществах? Что касается эпизода с дочерью Солнца, то тут важнейшие отклонения, по-моему, следующие.

Индийская история не столько эпически выдержана, сколько элегична. Самварана не проявляет мужественных черт, он всецело предается своей страсти, отчаивается, теряет сознание, а когда все заканчивается благополучно, забывает даже о своих обязанностях царя. Сослан—Сосрыко, напротив, хотя в других обстоятельствах и проявлял порой слабость перед женщинами[31], здесь остается героем бесстрашным, твердым, энергичным, завоевателем, каков он и есть по своей сути. Индийская история вплетена в генеалогию: иначе говоря, цель всего рассказа заключается не в счастье человека, супружеской четы, а в рождении их сына; как только этот сын рождается, отец и мать уже не играют никакой роли, и об их последующей жизни ничего не говорится. В осетинской истории главным персонажем как был, так и остается Сослан. Имел ли он детей от Ацырухс? Может быть, но к эпосу они не относятся.

Наконец — и возможно, по той причине, что различны предшествующие события,— счастье индийской четы ничем не омрачается, тогда как после брака Сослана и Ацырухс героя сразу

---

[30] Это удивляет А. М. Хазанова (Социальная история скифов, 1975, с. 38). Но так ли уж важно упоминать ее в беглом рассказе, где в расчет берутся лишь мужчины?

[31] Например, КГ, с 202—204.

же постигает беда, и брак этот по форме как бы составляет с той бедой своего рода диптих: за «хорошей» встречей с дочерью Солнца следует «плохая» встреча с дочерью Балсага и из-за противоположного поведения Сослана в двух этих схожих обстоятельствах после брака наступает смерть.

Отчасти эти расхождения объясняются, разумеется, различием уровней, на которых стоят Самварана и Сослан—Сосрыко, меряя по шкале героических ценностей: Сослан царит в обширной области нартовского эпоса, Самварана — лишь эпизодическая фигура среди предков Пандавов.

X. ЖЕНЩИНА С ЛУЧИСТОЙ РУКОЙ В АБХАЗСКИХ И ЧЕРКЕССКИХ СКАЗАНИЯХ

1

Нартовский эпос, ядро которого, несомненно, сложилось у предков осетин, был воспринят большей частью их кавказских соседей и даже соседями их соседей: в общих чертах его заимствовали на востоке абхазцы, черкесы, отдельные поселения балкарцев, на северо-востоке — чеченцы, ингуши и карачаевцы. У этих разных народов Нарты зажили иной жизнью: характеры нескольких героев, причем самых прославленных, подверглись всякого рода изменениям, некоторые их приключения были отброшены и им были приписаны другие, а кроме того, появились новые образы, ибо традиционные местные герои превратились в Нартов и вошли в старую когорту, нарушив ее внутреннюю экономность.

Когда речь идет о персонаже или эпизоде, заимствованных из осетинского эпоса, то всегда показательно проследить, как он эволюционировал в обществах с мировосприятием, отличным от того, в котором он был создан. В книге «Миф и эпос» (ч. I) одна глава была посвящена такому рассмотрению; оно касалось деления действующих лиц эпопеи на три категории[1]: четкое и постоянное в сказаниях осетин, трифункциональному мировоззрению которых оно соответствовало, троичное деление стушевывается у всех народов, которые этот эпос заимствовали, и уступает место либо единому роду (абхазцы), либо многочисленным родам (черкесы), либо двуединой структуре (чеченцы и ингуши).

Не менее интересно взглянуть с этой новой стороны на то, какие изменения претерпел образ Ацырухс, заимствованный у осетин черкесами и абхазцами.

Уже нигде она не называется Дочерью Солнца, и все же, для того чтобы встретить ее, герои должны подняться довольно высоко в горы, хотя — у абхазцев по крайней мере — «завоевание» ее воспроизводит внешне, mutatis mutandis, при-

[1] С. 457—484.

бытие Сослана в замок семи братьев. К тому же у названных народов ее свойство светить проявляется более конкретно, что прекрасно выражено в имени, данном ей восточными черкесами (кабардинцами, бесленеевцами),— 'Adəy(ə)h. В этом сложном слове нет загадки: 'a- означает любой член верхней части тела — от плеча до кисти руки, но особенно кисть; 'a-dəy в буквальном смысле слова — предплечье, которое западные черкесы (абадзехи, шапсуги, бжедухи, темиргойцы) называют 'a-l̂an или 'e-bl; а h° — корень прилагательного, озиачающего «белый, светлый» (зап.-черк. f) и употребляемого обычно, как и бо́льшая часть прилагательных, означающих цвет, с суффиксом — ž′: говорят h°əž′ — «белый», так же как ghəž′ — «желтый», pl̂əž′ — «красный» и т. д. Таким образом, 'Adəyh° — та, у которой нижняя часть руки (нли рук) — светлая, освещающая. И в самом деле, источник излучаемого ею света — в указанной части тела; эта героиня в отличие от Ацырухс, светившейся, как и индийская Тапати, целиком, не излучает вокруг рассеянный свет, но направляет сноп лучей, как из своего рода маяка, который, перемещаясь по ее желанию, выхватывает из тьмы четко ограниченный круг пространства. Специализация абхазской героини, имя которой не называется, еще у́же: во мраке кавказских теснин маяком у нее служат не кистн рук, а лишь один из мизинцев.

Вот перевод одного абхазского сказання, опубликованный в 1962 г.[2]:

Неприступна была вершина, на которой жили братья из племенн аиргь. Еще неприступнее был их дворец, воздвигнутый из птичьих костей на этой вершине.

Один лишь ветер долетал до стен дворца, ветер да солнечные лучи и тучи небесные. В ненастные дни дворец казался серой тучей среди серых туч. А в безоблачный день он голубел на голубом небе, и трудно было различить его голубизну.

В этом-то дворце и жила красавица, сестра семи братьев аиргь. Невозможно опнсать лицо ее, сверкавшее, точно месяц, ее походку, напоминавшую бег лани, и стан ее — стан молодой серны. Первородная красота ее казалась вечной.

Добрая слава о сестре братьев аиргь разнеслась во все стороны света. И неудивительно, что в один прекрасный день, оседлав своих коней, направнлись ко дворцу братьев анргь нарт Сасрыква и герой Нарджхоу.

Ехали витязи разными путями. Но мысли нх были сходными И немудрено, что сошлись нх дороги. Разве надо было объяснять им, куда н зачем едет каждый нз них?

[2] Прикл., с. 207—216, под названием «Несравненная невестка нартов».

Куда же могут стремиться молодые и сильные, как не к сестре братьев аиргь?

Встретившись, они обнажили шашки. Они обиажили их ради предосторожности. Узнав друг друга, они протянули руки в знак дружбы и отправились дальше, к цели своего путешествия.

Доподлинно неизвестно, сколько дней и ночей ехали витязи. Известно одно: прибыли они к подиожию высокой горы, которая высилась совсем рядом. И они догадались, что находятся неподалеку от дворца семи братьев аиргь и что это она, сестра их, излучает свет своего мизинца, приветствуя братьев, возвращающихся с добычей, приветствуя их и освещая им путь. (...)[3]

От этого союза родились три сына, но Сасрыква по несчастному стечению обстоятельств убил их и остался без детей. Так начинаются его нескончаемые беды: он поочередно теряет жену, коня, сестру, наконец, жизнь. Здесь мы коснемся лишь добровольной гибели «сестры братьев аиргь»[4].

Разве не достоин был великого сочувствия нарт Сасрыква, оставшийся без наследников? Разве не достоин сочувствия человек, собственноручно погубивший своих детей, рожденных от одной матери?

Сасрыква по-прежнему редко бывал дома: охотился, бродил по белу свету, добывал славу. И очень часто обнажал он меч свой против врагов, и тогда орошалась земля потоками крови.

А жена его сидела дома. Однако очень часто выручала она мужа своего из беды. Мизинец ее излучал яркий свет в ночи, и этот свет не раз сослужил великую службу великому нарту.

Вот, скажем, возвращается Сасрыква домой после боя. Едет изнуренный, а ночь стоит темная. Густой туман стелется по земле. Трудно в такую ночь без огня. И жена Сасрыквы, славная сестра братьев аиргь, высовывает из окна свой мизинец, и ослепительный луч прорезает темную ночь, освещая всю дорогу от моста через Кубиину до самого порога дома Сасрыквы. И едет Сасрыква по освещенной дороге, точно днем. Добирается до порога своего и говорит жене, славной сестре братьев аиргь:

— Добрый вечер!

Однажды был созван многолюдный сход. Были здесь нарты, да и не только они. И вот в самом конце заспори-

---

[3] Ниже опущен конец сказания (с. 148—153 переводимой книги) — рассказ о том, как из двух женихов красавицы успеха добивается именно Сасрыква: с согласия девушки он похищает ее на своем чудесном коне, преодолев все препятствия. (*Примеч. пер.*).

[4] Прикл., с. 250—255, под заголовком «Как погас светящийся мизинец».

ли на этом сходе нарты со своим младшим братом Сасрыквой. Разгорелся жаркий спор, и Сасрыква не выдержал. Он сказал своим старшим братьям так:

— Какие же вы неблагодарные! Сколько бед я перенес из-за вас, а вы так грубо со мной разговариваете!

Один из нартов сказал:

— Как обнаглел этот Сасрыква!.. Какие же такие беды из-за нас ты перенес? Да разве ты мужчина? Ты лучше бы благодарил свою жену за то, что водит тебя за ручку. Без ее мизинца ты давно бы погиб!

Только этого и ждал насмешник Гутсакья.

— Послушайте меня, великие нарты! — крикнул он.— Слушайте меня все!

Еду я по пятницам
На коне.
Можете по пятницам
Верить мне!
Сын, богатый глупостью глупца,
Хвалится мотыгою отца,
А Сасрыква хвалится
Пальчиком жены.
Над Сасрыквою сжалиться,
Нарты, вы должны!

Сказал это Гутсакья, и нарты покатились со смеху. Никогда не смеялись так нарты. Они хохотали, от хохота у них кружились головы, и падали нарты наземь.

Что оставалось делать Сасрыкве? Пришлось ему оставить сход и идти домой.

— Почему ты такой грустный? — спросила его жена.

— Голова болит,— солгал нарт.

Прошло три дня, настала пора собираться в новый поход. Сасрыква позвал жену, усадил ее перед собой и сказал:

— Свет твоего мизинца не раз спасал меня, но довольно, не хочу я больше помощи твоей.

Жена его, славная сестра братьев аирге, очень огорчилась.

— Бедный человек,— сказала она,— как видно, братья сказали тебе, что без жены своей, дескать, ты ничего не стоишь.

— Может быть, и сказали, а может быть, и нет,— уклончиво ответил Сасрыква.— Как бы то ни было, больше не смей светить!

Жена возразила:

— Братья умышленно оскорбляют тебя, а ты напрасно отказываешься от моей помощи. Свет мизинца порожда-

ется особой силой. Если я помешаю излучаться этому свету, то в конце концов погибну.

— Я сейчас отправлюсь в дорогу,— сказал Сасрыква.— Злые великаны увели часть моих коней на тот берег Кубины. Я должен нагнать грабителей. А встречи с ними, как тебе известно, не обходятся без кровопролития. Но что бы со мной ни случилось, если меня даже на куски разорвут, прошу тебя, не свети мне, не оказывай помощь! Но если ты ослушаешься — убью тебя и себя. Клянусь тебе в этом!

Что было делать жене? Пришлось покориться, хотя и знала она, что идет ее муж на верную гибель.

И Сасрыква отправился в путь...

Великаны, перейдя через Кубину, гнали табун коней по долине Ашвады. Обернулись они и увидели: далеко-далеко маячит черное пятнышко, словно родинка на белом теле. Великаны догадались — великий нарт Сасрыква пустился за ними в погоню.

Приготовились великаны к встрече с нартом, засыпали они героя, словно градом, своими стрелами, а потом сшиблись с ним острыми шашками. Битва была невиданной, кровопролитной. Не оставил в той битве нарт Сасрыква в живых ни одного великана, даже горе-вестника не оставил!

Отбив свой табун, нарт возвращался домой.

Когда добрался он до каменного моста через Кубину, была уже глубокая ночь. Густой туман стлался по земле. Если бы поднести раскаленное железо к глазам — и то бы не увидел его. Вот какая была темная ночь!

А дома грустила славная сестра братьев аиргь. И думы все о муже. Где он теперь? Здоров ли? С победою ли возвращается? «Наверное, он уже возле каменного моста»,— решила она. И, как это бывает с женщинами, не вытерпела: высунула-таки мизинец из окна.

Сасрыква в это время подходил к каменному мосту. Но никак не мог на него ступить, к тому же кони пятились назад, исступленно ржали... В конце концов Сасрыква связал коней друг с другом и погнал их вперед.

Вдруг яркое сияние ударило им в глаза. Кони фыркнули, рванули в сторону и полетели в Кубину. На ту пору река была полноводной, бурлили ее угрюмые волны. И тотчас понесло Сасрыкву и его коней прямо к водовороту.

Славная сестра братьев аиргь видела все, что произошло. Она бросилась к каменному мосту, горько рыдая.

— О, где ты? Жив ли?— плакала она.

Но Сасрыква не откликался.

— Я виновница твоей гибели!— вскричала славная сестра братьев аиргь и прыгнула с моста в реку.

Она упала на скалу, острую, как меч, и камень рассек ей грудь надвое.

Так погибла единственная сестра братьев аиргь, лучшая из женщин на земле.

Ну, а Сасрыква, этот великий нарт? Нет, не погиб он, не взяла его смерть. Он находился в пучине, был на волосок от смерти, но и жизнь тоже была рядом с ним.

Как и у осетин, Сасрыква завоевывает лучезарную девушку, но Сасрыква здесь отмечен эволюцией, которую претерпели у абхазцев и сам он, и нартовский эпос в целом[5]: превосходя достоинствами всех прочих нартов, своих девяносто девять братьев, Сасрыква, однако, рассматривается ими как незаконнорожденный; вызывая презрение, зависть, даже ненависть, он постоянно служит мишенью для насмешек, против него направлены их заговоры, последний из которых достигает цели: и не какой-нибудь небесный дух насылает на него смертоносное колесо, а его братья, которые под видом игры бросят на него ту скалу, что перебьет ему ноги[6].

Но, повторяем, эта роковая игра — лишь последняя в серии попыток; предпоследняя из них — та, о которой мы только что прочли: пользуясь зубоскальством Гутсакьи (а он — абхазская разновидность осетинского Сырдона), девяносто девять братьев вынуждают сотого гордеца отвергнуть обычно принимаемую им меру предосторожности — сноп света, исходящий из мизинца жены; они обрекают его тем самым на неминуемое несчастье: он падает в реку, где, казалось бы, должен был утонуть. Но история продолжается: против всякого ожидания его сестра, их общая сестра Гунда спасает Сасрыкву и затем остается жить в его доме, подавая тем самым девяноста девяти братьям еще один повод для обиды; и когда в отсутствие Сасрыквы она будет похищена Нарджхоу, ярость братьев превысит всякую меру. Тогда они и устроят по совету колдуньи игру, в которой он погибнет. Таким образом, развитие действия продлевается, что дает Сасрыкве отсрочку, а читателя уводит от описания смерти в водах реки — неизвестной в осетинских сказаниях и чудом избегнутой,— чтобы подвести к настоящей гибели героя, по форме соответствующей гибели Сослана.

Для светящейся женщины эта отсрочка, на которую она, конечно, не могла надеяться, не имеет значения: для нее Сасрыква был мертв, погиб в водовороте реки, и она наложила на себя руки. История ее, таким образом, строится из двух эпизодов, по смыслу соответствующих двум эпизодам жизни Сослана: счастливому браку с Ацырухс и роковой ссоре с другой небесной женщиной — дочерью владельца Колеса. В результате

---

[5] МЭ, I², с. 478 и примеч. 1.

[6] Loki, 1958, с. 222 (немецкое изд. 1959, с. 167); Прикл., с. 272—258, под заголовком «Гибель Сасрыквы».

эволюции, через которую прошло сказание у абхазцев, две женщины, «добрая» и «злая», представлены в одном лице; правда, было бы несправедливо считать, что во втором эпизоде речь идет о «злой» женщине: Сасрыква, оскорбленный насмешкой Гутсакьи, сам резок со своей покорной супругой, угрожает ей и запрещает помогать ему; ни одного мгновения сестра братьев аиргь не проявляет по отношению к мужу враждебности и не таит обиды на него; и если в конце концов она допускает ошибку, то по опрометчивости, из благих побуждений; и когда она осознает, какое причинила несчастье, она кончает с жизнью самым жестоким образом.

Мы видим, как интрига обогатилась патетикой человеческих чувств. В двух противостоящих друг другу феерических частях осетинского оригинала ни у одной из двух небесных женщин нет своего лица; первая лишь ждет, когда ее похитят, и способствует этому, вторая предлагает себя, но, получив отказ, мстит. Сестра же братьев аиргь после своего удачного замужества познает горе любящей женщины, с которой груб любимый человек; впоследствии, когда видит его неосторожность, вызванную мужской гордостью, тревожится как здравомыслящая женщина, сознающая всю меру опасности; затем мучительно колеблется перед выбором между покорностью, которую считает гибельной, и ослушанием, от которого ждет спасения; наконец, когда ослушание приводит к тому, чего, вероятно, покорностью можно было бы вопреки ожиданию избежать, наступает безысходное отчаяние.

2

При нынешнем состоянии публикаций и на основании того, что мне было сообщено из рукописных архивов народного творчества, я могу говорить о черкесской героине Адиюх лишь со ссылкой на варианты, которые были записаны у восточных черкесов — кабардинцев и бесленеевцев. Однако, судя по некоторым разрозненным упоминаниям в других историях, она известна и западным черкесам.

Вместе с тем ни в одном из этих вариантов не сохранилось то, что составляет единственный предмет рассказа в осетинском оригинале и остается важным в абхазской переработке: завоевание лучезарной девушки, живущей в замке под охраной семи великанов или семи братьев. Черкесами она впервые выводится на сцену уже замужней женщиной, которая, по-видимому, давно уже регулярно служит светочем или, вернее, маяком для мужа, когда он возвращается из разбойничьих набегов. Наконец, ее муж, который и в самом деле тонет,— это не один из великих нартов, не Сэусырыко: в бесленеевском и одном из кабардинских вариантах он остается анонимным, в другом же кабардинском варианте именуется Псабыда, то есть «дух (pse) сильный (bəde)» — персонаж, неизвестный другим народам.

В кабардинских вариантах по крайней мере появляется, и во всей своей славе, Сэусырыко — но в дополнительном эпизоде, который снова опрокидывает всю драматическую структуру рассказа.

Бесленеевское сказание географически привязано к определенному месту. Вот перевод текста, который хранится в майкопском архиве, а мне был сообщен А. М. Гадагатлем.

Дом Адиюх стоит в наших краях, на склоне горы. Если смотреть вверх от подножия горы, он кажется совсем маленьким. К нему ведет что-то вроде лестницы...

Дом этот пуст; только на стенах нарисованы колыбель и крест. Неподалеку видно что-то длинное, словно обугленное. Рассказывают, что здесь был мост. Говорят, что в этом доме жили Адиюх и ее муж. Муж Адиюх был большим разбойником. Напротив того склона, где стоял дом мужа и жены, возвышается другая гора, а между горами был протянут полотняный мост. Из своего дома Адиюх протягивала вперед белые как снег руки, их светом освещала мост, по которому муж ее отправлялся в свои набеги. Он часто уходил в чужие края и, похитив табун лошадей, переводил их по полотняному мосту.

Однажды муж стал похваляться перед Адиюх:

— Я в самом деле человек справный, могучий: видишь, сколько я гоню лошадей! Мы живем широко на то, что я добываю разбоем!

— Тебе удается разбойничать только благодаря мне. Если ты сумеешь пригнать сюда табун лошадей без меня, тогда ты действительно мужчина,— ответила Адиюх.

— Чем ты, женщина, можешь помочь мне в разбое? Я мужчина и не позволю говорить мне такие вещи! Сейчас же отправлюсь и пригоню табун лошадей. Докажу тебе, что могу разбойничать и без тебя!

Он переправился через реку, захватил табун лошадей и возвращался домой, гоня их перед собой. Когда он был уже на полпути (на мосту?), Адиюх убрала свою белую как снег руку, которую к нему протягивала. И наступила кромешная тьма.

Животные и муж Адиюх попадали в воду и утонули.

Она тут же узнала, что муж ее утонул: как могла она об этом не узнать? Говорят, она сама пошла, вытащила труп и сложила поминальную песню. Я немногое знаю из этой песни. В ней, между прочим, есть такие стихи[7]:

---

[7] Это стихи, кочующие из песни в песню. Их произносит также Борей над трупом нечаянно убитого им сына — G. Dumézil, Etudes Oubykhs, 1959, с. 63.

Если я положу тебя в черную землю,
Тебя съедят насекомые.
Если я положу тебя на вершину дерева,
Тебя унесут вороны и другие птицы.
Куда же мне тебя деть?

Когда Адиюх вытащила труп из воды, она впала в отчаяние от того, что наделала, стала рыдать и рвать на себе волосы. Она бросала их окровавленные клочья по всему берегу реки. И говорят, что берег стал красным именно от этой крови.

Был записан и такой вариант конца:

Она сказала: «Раз я сотворила беду, протянув вперед эти руки, они мне больше не нужны!». И, колотя берег своими окровавленными руками, пошла вдоль реки, ища своего утонувшего мужа...[8].

А вот кабардинский рассказ, представленный, к сожалению, в излишне литературной форме, которая ему была придана в сборнике «Нарты, кабардинский эпос», 1951, с. 118—127. Хотя между двумя эпизодами и нет связи, я отмечаю, что это, как и в абхазском собрании, последнее приключение Сэусырыко перед его смертью, о которой рассказывается сразу же вслед за этим (на с. 127—137).

Высоко в горах, над крутым обрывом, у верховья бурной реки Иидж, стояла на утесе крепость. Жили в этой крепости муж и жена из рода нартов. Муж беспрерывно совершал набеги, и они всегда были удачными. Потому и носил он имя Псабыда—«Крепкий в жизни». Псабыда потому был удачлив, что помогала ему жена, солнцеподобная красавица Адиюх. Когда Псабыда отправлялся в набеги, Адиюх садилась у окна башни и протягивала в окно свои руки, белые светозарные руки. В самую темную ночь, когда человеку не нужны его зоркие глаза, в самый пасмурный день, когда мир исчезает в тумане, протягивала в окно Адиюх свои руки, льющие свет, и темная ночь обращалась в сверкающую, лунную, а пасмурный день — в яркий и солнечный. Оттого и звалась эта нартская женщина именем Адиюх, что означает «Светлорукая».

С утеса, где стояла крепость, Адиюх перебрасывала через реку на пологий берег полотняный мост. Когда Псабыда, преследуемый врагами, возвращался ночью из набега, пригоняя табуны вороных, в яблоках коней, Адиюх протягивала в окно свои сияющие руки, и они были для Псабыды путеводным светочем. Он перегонял по полотняному

---

[8] «a-'eble °əsχ z'aχew yer q'əzer k''am! səh°eyəž'-q'əm» ž'əy'erəy 'Edəyh° yə-'ebleχer nepqχem rəywp'e'ek 'əwre λ'er yərəywtχəwre psəx°em yərcχeš yəλəw psəm yəthelam λəx°əw.

мосту угнанные табуны, и Адиюх снимала мост и прятала светозарные руки...[9].

И вот Псабыда отправляется в долгий-долгий поход, описываемый столь же долго, высокопарно, слишком патетически. Поход разбит на три части: вначале к одноглазым великанам, затем к «чиитам» (легендарный народ, который сопоставляли с различными племенами, жившими на Кавказе в древности), наконец, к испам — крошечным карликам, которых почти не видно, когда они на коне, но устрашающе сильным. И поход сорван — не потому, что в тех краях, где побывал герой, нечего было грабить, напротив — страны эти изобиловали и дикими табунами лошадей, и домашним скотом. Но против Псабыды из-за ссоры его с Адиюх восстала вся природа, как если бы женщина со светозарными руками пользовалась чудесным покровительством не только Солнца, но и владык дождя, бурь, туманов. Сам верный конь становится на сторону оскорбленной супруги: он теряет силы и перестает угадывать мысли своего всадника, не слушается его. Псабыду подводит даже бурка, когда-то любовно выделанная Адиюх: она перестает защищать его и от струй дождя, и от солнечных лучей. Однако не Адиюх подстраивает все это: сидя взаперти в своей башне, она скучает и, как умеет, развлекается, а в какой-то момент, забыв об обиде, она по привычке озаряет светом путь своего мужа, но затем, спохватившись, в сердцах отводит от окна свою светящуюся руку. Преследуемый испами Псабыда бросается вместе с конем в реку Инджиж, где оба они и тонут. И тут начинается второй, несколько менее мелодраматичный эпизод.

Долго несла Инджиж труп Псабыды, пока не достигла низменности, где река, разделяясь на ручейки, мелеет и медленно бежит по степным просторам, умеряя свой яростный бег. И река, такая гневная у подножия крепости, здесь бережно, беззлобно положила труп Псабыды на прибрежный камень...

Вдруг стало сиова светло как днем: Адиюх протянула в окно свои руки. Хотя Псабыда оскорбил ее, она жалела его, ибо он был ее мужем. Она решила ему помочь. Но берег реки был пустынным. Чуя недоброе, Адиюх выбежала из крепости, поднялась на высокую гору и стала озираться. Она увидела далеко внизу черное пятно на прибрежном камне. Адиюх побежала вдоль берега бурной реки. Чем дальше бежала река, тем тише она становилась, а чем дальше бежала Адиюх, тем громче билось ее сердце.

---

[9] Опущено продолжение цитируемого сказания: муж, возгордившись своей удачливостью, заявляет жене, что может считать себя самым мужественным из нартов, а когда Адиюх возмущается его хвастливостью, решает доказать ей свою правоту, отправившись в очередной набег. (*Примеч. пер.*).

Прибежала Адиюх к камню и увидела на нем труп Псабыды. Что было делать Адиюх? То, что велит обычай нартов: похоронить мужа, воздвигнуть на его могиле курган и плакать на кургане.

И Адиюх похоронила мужа, воздвигла на его могиле курган и оплакивала Псабыду, сидя на кургане.

Однажды подъехал к кургану всадник. Лицо его было смуглым, а шлем сиял, как солнце. Заметив плачущую женщину, он спешился и взбежал на курган.

— Красавица! — спросил путник.— Какое горе гнетет тебя?

— Мое горе не развеешь,— отвечала Аднюх.— Не прерывай из-за меня своего пути.

— Нарты говорят: «Горе женщины развеет мужчина»,— возразил всадник.— И еще говорят нарты: «Если мужчина поможет женщине в ее горе, то путь его будет счастливым». Я скоро вернусь. Подумай до моего возвращения: чем я могу помочь тебе?

Сказав так, всадник сбежал с кургана, на бегу взлетел на коня и помчался к верховью реки: видно, он решил переправиться через бурную Инджиж. Адиюх следила за ним. Не утруждая себя розысками брода, он ринулся в реку.

«Судьба моего мужа ждет его, он утонет!» — подумала Адиюх, но вдруг увидела, что всадник благополучно переправился на другой берег. Адиюх удивилась и подумала:

«Мой муж говорил, что подобного ему нарта нет на свете, однако он переправлялся через Инджиж только по моему полотняному мосту. Лишь один раз в жизни я не перекинула мост через реку, и вот я сижу на кургане и оплакиваю мужа». Адиюх не могла оторвать глаз от всадника, чей шлем сиял, как солнце.

— Кляюсь владычицей морей и рек, я испытаю мужество этого всадника!

Решив так, Адиюх воскликнула:

— Суровая Псыхогуаша, владычица морей и рек, ты, чье желание всегда сбывается! Умоляю тебя: преврати ясный день в темную ночь, подыми ураган, чтобы Инджиж затопила землю, чтобы небо разрывалось на части от грома и молнии!

Суровая владычица морей и рек [illegible]изошла к мольбе Адиюх. Ясный день превратился в темную ночь. Инджиж рассердилась и затопила берега, небо разорвалось от грома и молнии, казалось, мир рушится, все в нем содрогалось и падало. Среди грома и бури послышался топот коня: то вернулся всадник.

— Зачем ты вернулся? — спросила его Адиюх.

— Разве мог я скакать дальше, оставив тебя в такую

ненастную ночь? Не к лицу мне покидать на произвол судьбы одинокую женщину, плачущую на степном кургане.

— А разве ты не боялся переправиться через Инджиж? Посмотри, как она рассердилась, как она разлилась?

— Не я переправился через бурную Инджиж, а мой конь. Где не бонтся мой конь, нечего и мне бояться.

Такой ответ понравился Адиюх. А так как гром продолжал греметь, ураган ревел, лил сильный дождь, то всадник сел рядом с Адиюх, укрыв ее своей буркой. И как только Адиюх оказалась под буркой нарта, ночь превратилась в солнечный день, Инджиж вошла в свои берега, небо стало голубое, земля расцвела. Один могильный курган был черен, ни одной травинки не взошло на нем.

— Посмотри,— сказала Адиюх.— Земля кругом расцвела, радуясь жизни, и только на кургане нет ни одной травинки, хотя мир сияет в цветах. Почему это так случилось?

— Тот, кто лежит под этим курганом, любил, видно, только себя, не любил жизни, цветущей вокруг него, потому-то и ни одна травинка не взошла на его кургане.

Сказав так, нарт взглянул Адиюх в глаза. Адиюх отвела их и тихо промолвила:

— Тот, кто лежит под этим курганом, любил меня. И я его любила: он был моим мужем.

— Ты его любила, а он тебя не любил. Если бы он любил тебя, то этот курган покрылся бы цветами.

Сердце Адиюх загорелось. Загорелось и сердце нарта. Такое пламя охватило его, что Адиюх воскликнула:

— Ты пылаешь, как Сосруко, сотворенный из стали и рожденный из камня.

— Я Сосруко,— ответил нарт и снова взглянул Адиюх в глаза, а она опустила их...

Долго они сидели рядом, Светлорукая и Сильнорукий, а потом Адиюх вышла из-под бурки и стала разгребать курган, говоря:

— Не хочу, чтобы мои руки воздвигли курган над могилой злого человека, который не любил меня, который любил одного себя.

Но Сосруко сказал ей:

— Напрасно ты трудилась, когда воздвигала этот курган, напрасно трудишься сейчас, когда разгребаешь его. Пусть останется этот курган на земле, пусть, глядя на него, устыдятся те, кто не любит жизни, а любит только себя.

И поныне стоит этот курган в степи, полуразметанный и голый, ни единой травинки нет на нем, а кругом земля сияет цветами.

Наконец, еще один вариант, также кабардинский, сообщил мне А. Гадагатль; вариант очень схематичен, неполон, не претендует на какую-либо философичность, но дает интересное топографическое указание и, кроме того, добавляет к «переговорам под буркой» эротический штрих, который позволяет иначе мотивировать враждебность Адиюх к своему мужу после его смерти.

Место действия:

Дом нартов, как говорят, стоял там, где Псыдж (Кубань) сливается с маленькой Инджиж. В этом доме нарты готовили мамалыгу и несли ее в супружескую комнату (legh°əne) Адиюх, стараясь, чтобы каша не остыла. Эта супружеская комната Адиюх — то, что мы еще называем «дом Адиюх»,— была расположена на горе, которая возвышается над Инджиж на расстоянии двадцати пяти километров... Как могли они донести мамалыгу туда, не дав ей остынуть? Загадка...

Смерть мужа:

Адиюх с мужем ссорились. «Это я помогаю тебе пригонять сюда лошадей!» — говорила она. Он же: «Нет, я один делаю это!»

Однажды, когда муж Адиюх возвращался, гоня перед собой табун лошадей, Адиюх, как обычно, высунула в окно свою белоснежную руку, и свет, исходивший от этой руки, освещал маленький полотняный мост, перекинутый через реку Инджиж. Два столба, что сохранились до наших дней с одной и с другой стороны долины, подтверждают, что там действительно был мост.

Когда муж Адиюх довел свою добычу до берега Инджиж, он решил обязательно заставить лошадей перейти через мост. Но Адиюх убрала свою руку, белую как снег. Сразу же наступила кромешная тьма, и, заблудившись в темноте, и человек и лошади упали в воду.

Нарты отправились на поиски мужа Адиюх и нашли его труп в окрестностях нынешнего села Уерак. Они погребли его и воздвигли над ним курган, который существует и поныне.

Посмертная месть:

Был сильный дождь, и Сэусырыко укрыл Адиюх под своей буркой. Под буркой Сэусырыко повел себя с Адиюх, как мужчина.

— Что ты сделал со мной? — спросила Адиюх.

— Я вел себя с тобой, как мужчина с женщиной,— ответил Сэусырыко.

— А мой муж вел себя иначе! (...) Я не позволю, чтобы он лежал здесь,— заключила она. И, взяв лопату, она разбросала землю кургана, часть направо, часть налево. Земля, сброшенная со среднего кургана, образовала два других, которые и сейчас еще напоминают о событии.

Мы видим, что конечным вмешательством Сэусырыко и тем моральным или сексуальным откровением, которое получила благодаря ему Адиюх, кабардинцы повернули совсем иначе смысл осетинского сказания и глубоко изменили характер персонажей.

Муж героини — вначале персонаж антипатичный, а затем и гнусный. Он не только поддается — что было бы еще извинительно — мужской гордости, сильно развитой у каждого настоящего кавказца, он мучает своего коня, а этого ни один черкес не мог бы ему простить. К тому же своего рода божий суд, проявляющийся в бесплодности кургана, причины которой разъясняет Сэусырыко, разоблачает в умершем существо эгоистичное, чуждое любви, «не любящее жизнь». Во втором варианте добавляется, что в общении со своей женой он вел себя ненормально, садистически.

Итак, в осетинском сказании Сослан—Сосрыко поочередно встречает двух женщин: сначала «добрую» и светозарную Ацырухс, затем «злую» дочь Балсага, а в кабардинском сказании сама светозарная Адиюх поочередно испытывает двух мужчин: сначала своего скверного мужа, а затем героя Сэусырыко, который в первом варианте открывает ей красоту жизни, а во втором — учит ее истинным приемам любви. Можно заподозрить, что в первом варианте, в том, что напечатан в «Нарты, кабардинский эпос», несколько смягчен конец — устранены вольности, но смысл всей истории, противопоставление эгоиста, «не любящего жизнь», курган которого проклят и не покрывается растительностью, великодушному, благодетельному, любезному Сэусырыко, вполне согласуется с тем, что нам известно вообще об этом велнком герое, о его магическом, плодотворном воздействии на природу.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ СКИФОВ

Геродот записал легенду о происхождении скифов, которая благодаря символике упавших с неба предметов дает представление о социальном устройстве или по крайней мере о модели социального устройства, соответствующего трем индоиранским общественным функциям, но он не дал описания реального строя скифских обществ. Зато сочинения Лукиана о скифах позволяют распознать, устройство какого типа было у них в действительности; однако этот тип не трифункционален. Сие видимое противоречие в свидетельствах греческих авторов дало толчок к исследованиям и побудило к выводам, которые будут рассмотрены ниже.

В осетинском эпосе три функции распределены между тремя основными родами, к которым принадлежат нартовские герои, причем распределению присущи две особенности: основное в первой функции — отправление культа — сведено, как, впрочем, и у древних скандинавов, к совместным пирам всех трех родов, организуемым у одного из них; при распределении функций, видимо, не принято во внимание земледелие. Отсюда — недавняя попытка двух исследователей, Смита и Спербера, по-иному истолковать характер и обязанности родов. Ниже эта трудность представлена в ее истинных пропорциях.

Существование у скифов сословия жрецов и чародеев одними авторами утверждается, другими оспаривается В центре споров — энареи, «женоподобные мужчины», которые были, по словам Геродота, царями, а значит, несомненно, принадлежали к высшей аристократии. Шаманская природа их «женской болезни» представляется бесспорной. Воспоминание о них сохранилось, по всей видимости, в осетинском сказании о беременности Нарта Хамыца, которое, в свою очередь, представляет ближайшую параллель ирландской легенде о девятеричном искупительном недуге уладов.

XI. ЛЕГЕНДА О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ СКИФОВ

Скифы так рассказывали о своем происхождении (Геродот, IV, 4, 5—7).

Первым жителем этой, тогда необитаемой еще страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфен (нынешний Днепр). [...] У него было трое сыновей: *Липоксаис* (варианты: *Липоксаис, Нитоксаис*), *Арпоксаис* и самый младший — *Колаксаис* (Λιποξαΐς, Αρπόξαϊς, Κολάξαϊς, родовое — ξαιος). В их царствование на скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но, когда подошел третий, младший брат, пламя погасло, и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему.

6. Так вот, от Липоксаиса, как говорят, произошло скифское племя *авхатов* (Αὐχάται), от среднего — племя *катиаров* (Κατίαροι) и *траспиев* (Τράσπιες), а от младшего брата, царя,— племя *паралатов* (Παραλάται). Все племена вместе называются *сколотами* (Σκόλοτοι), т. е. царскими. Эллины же зовут их *скифами* (Σκύθαι).

7. Так рассказывают скифы о происхождении своего народа. Они думают, впрочем, что со времен первого царя Таргитая до вторжения в их землю Дария прошла как раз только тысяча лет.

Следовательно, когда Геродот записал эту легенду, приведенная сцена уже была для скифов достоянием глубокой древности. И, безусловно, рассказ со всеми собственными именами сохранялся благодаря ежегодно повторяемому ритуалу (IV, 7).

Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали их, принося ежегодно богатые жертвы. Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он сможет за день объехать на коне.

Но Колаксаис еще не завершил основание своего царства:

Так как земли у них было много, то Колаксаис разделил ее, по рассказам скифов, на три царства между своими тремя сыновьями. Самым большим он сделал то царство, в котором хранилось золото.

Из этих текстов, которые надо принимать такими, какие они есть, не объявляя их отрывочными и бессвязными, вытекают две проблемы. Каков смысл сочетания упавших с неба предметов? Каковы, согласно этой легенде, призванной объяснить происхождение скифов, роли двух поколений: трех сыновей Таргитая и трех сыновей Колаксаиса? Первый вопрос — уже не один, по крайней мере для западных ученых[1]. Дополняя первое объяснение Артура Кристенсена, предложенное им в 1918 г.[2], я показал (1930)[3], что эти нерасторжимые предметы, сохраняемые верховными правителями скифов, символизируют «три функции», деление на которые представляло один из основных принципов мышления индоиранцев, бывших в этом отношении верными хранителями индоевропейской традиции: чаша — орудие культа и празднеств, секира — оружие, плуг и ярмо напоминают о земледелии; позднее (1938 г.)[4] Эмиль Бенвенист привел филологические доводы в пользу того, чтобы считать «плуг и ярмо» единым целым. Это толкование подтвердилось, когда в 1941 г.[5] был привлечен текст Квинта Курция, дотоле не принимавшийся во внимание (7, 8, 18—19); текст этот имеет двоякое достоинство: он независим от Геродота и относится к скифам, жившим восточнее тех, которые осведомляли Геродота или его греческих информаторов. Когда восточные скифы отговаривали Александра Македонского от намерения повторить на них опыт Дария, они заявили:

«Знай, что мы получили дары (dona nobis data sunt): упряжку быков, плуг (iugum boum, aratrum), копье, стрелу (hasta, sagitta), чашу (patera). Мы пользуемся ими вместе со своими друзьями и против врагов. Своим друз-

[1] Обо всем, что следует дальше, см.: МЭ, I², 1973, с. 446—452.
[2] Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. I, с. 137—138.
[3] La préhistoire indo-iranienne des castes.— JA, 216, с. 114—124.
[4] Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales — JA, 230, с. 532—534.
[5] JMQ, I, с. 54.

ям мы даем плоды, добытые трудом быков (fruges amicis damus boum labore quaesitas), с ними же вместе мы пользуемся чашей, возливая вино богам (patera cum iisdem uinum diis libamus); врагов мы поражаем издали стрелой, вблизи — копьем (inimicos sagitta eminus, hasta comminus petimus)».

В том, что идеология трех функций явно выражена предметами, которые служат для выполнения этих функций, нет ничего удивительного. Соответствия тому мы находим у разных индоевропейских народов. Будем говорить только об индоиранцах: в одном месте «Брахманов», посвященном образованию первых двух общественных сословий[6], показывается, что bráhman (ср. рода: жречество, сущность сословия) и kṣatrá (ср. рода: здесь — воинство, сущность сословия) родились «после жертвоприношения»; и эти две сущности выдвигаются вперед: «брахмана со свойственными ему орудиями (āyudhāni), кшатрия со свойственными ему орудиями; орудия, свойственные брахману, суть орудия жертвоприношения; орудия, свойственные кшатрию, суть колесница и кони, доспехи, лук и стрелы». В одном из тех редких мест Авесты, где упомянуты сословия[7], уточняется, какое искупление грехов положено тому, кто убил «водяную собаку» — выдру, священнейшую из «собак». Помимо огромного выкупа и определенных обременительных повинностей он должен трижды поднести подарки всем трем сословиям, pisthra, видимо чтобы подтвердить существование сих социальных столпов, незыблемости которых создал было угрозу его проступок. А подарки эти — как раз орудия, символизирующие деятельность каждого из сословий: божьим людям он должен отдать три чаши (для haoma, для myazda, для сока, для молока), ступку, повязку для прикрытия рта, barsman, разные священные кнуты; воинам он должен дать копье для метания, меч, палицу, лук, стрелы, панцирь, два вида шлемов и т. д.; земледельцам он должен подарить лемех для плуга вместе с ярмом, стрекало для волов, ступку, ручную мельницу и т. д.

Случается, что, как и в скифской легенде, эти символические предметы падают с неба. В 1960 г. я цитировал миф или псевдомиф из «Брахманов», который позволяет понять, почему золотые предметы, упавшие с неба на землю перед сыновьями Таргитая, горят[8]. Самая интересная версия этого дается в SatapathaBrāhmaṇa 1, 2, 4, 1.

Жрец, служащий литургию, которому нужно доказать, сколь действенно при жертвоприношениях в новолуние и полнолуние ритуальное орудие под названием sphya — сошник в форме меча, вырезанный из разновидности акации,— вспоминает о великом подвиге, известном из божественной истории:

[6] AitareyaBrāhmaṇa, 7, 19.
[7] Vidēvdāt, 12.
[8] RHR, 157, с. 150—154, откуда я воспроизвожу главное.

1. Когда Индра бросил свою молнию (vajra) против Врнтры, то брошенная молния превратилась в четыре предмета. Треть или около трети (того, что отделилось от целой молнии) — это sphya, треть или около трети — жертвенный столб (yūpa), треть или около трети — колесница (ratha). И когда он ударил, этот кусок (то есть сама молния, которой он ударил) раскололся (aśīryata) и после своего падения стал стрелой (śaro 'bhavat), и стрела называется śara, потому что (кусок, породивший ее) раскололся (кор śṛ). Так молния превратилась в четыре вещи.

2. Вследствие этого жрецы (brāhmaṇāḥ) пользуются двумя (из этих вещей) при жертвоприношениях (yajñe), а члены сословия воинов (rājanyabandhavaḥ) — двумя (из этих вещей) в бою (saṃvyadhe): жертвенным столбом и sphya — жрецы, колесницей и стрелами — члены военного сословия.

Что это — просто один из бесчисленных «псевдомифов», без толку наводняющих ведические ритуальные трактаты? Есть два соображения, основанные на критическом разборе текста, которые побуждают к более серьезному восприятию этого рассказа или, вернее, схемы этого рассказа: для последующего изложения все три предмета, кроме sphya, в частности предметы «военного сословия», оказываются бесполезными, так же как упоминание об отношении четырех предметов: двух и двух — к двум высшим сословиям общества. Следовательно, приходится думать, что автор, восторженно превознося sphya, обратился к давней легенде и напомнил ее всю в общих чертах, хотя для своего доказательства нуждался только в одной детали, которую мог бы легко отделить от целого, и говорить только о ней. Такое впечатление подтверждается вариантом из Taittirīya-Saṃhitā, 6, 1, 3, 3—4, состоящим примерно из тех же слов, что и первый параграф ŚatapathaBrāhmaṇa[9]: и здесь для разъяснения ритуала берется лишь один из четырех предметов, śara — тростник, который служит не только стрелой, но также — и об этом речь идет в данном отрывке — священным поясом приносящего жертву при жертвоприношении сомы.

Учитывая все это, аналогию со скифской легендой Геродота подчеркнуть стоит. Хотя четыре предмета, упавшие с неба на сыновей Таргитая, и не представлены как производные от молнии[10], они по крайней мере горящие (а точнее, из горящего зо-

---

[9] Однако в этом тексте более выделены три, в какой-то степени внешние части, отделившиеся от vajra (Indro Vṛtraya vajraṃ prāharat, sa tredhā [a ne caturdha, как в SatBr] vy abhavat), и внутренняя часть, уже заранее составленная из того, чем она станет потом,— из śarāḥ — стрел (ye'ntaḥśara aśīryanta te śara abhavan). Taitt-Saṃh. не имеет эквивалента во втором параграфе текста SatBr.

[10] Но в народном творчестве осетин и вообще кавказцев удар молнии изображается как падение горящих предметов, которые надо погасить; см. с. 17.

лота, и, поскольку золото — царский металл, они позволяют определить, кто будет царем); хотя четыре ведических предмета — деревянные, а не металлические, они по крайней мере выдаются за куски такой в высшей степени огненной вещи, как молния. Четыре скифских предмета остаются и должны оставаться в каждом поколении в руках только одного владельца, но и единство четырех ведических предметов (пусть оно в другом роде) не менее прочно: они едины и по происхождению, и по самой своей сути. Наконец, хотя четыре скифских предмета (1+1+2) соотносятся с тремя функциями — религиозной, военной и земледельческой, а четыре ведических предмета (2+2) — только с двумя высшими функциями, религиозной и военной, это сокращение у индийцев — кстати, довольно частое [11] — объясняется тем, что в литургических и вообще в религиозных текстах о третьем сословии упоминается обычно с некоторым пренебрежением — в отличие от жречества и военной аристократии, уважительно именуемых ubhe vīrye — «две силы».

Что касается самих предметов, то они отличны от скифских [12], однако, за исключением sphya, важность этих вещей для жреца и воина такова, что они вполне могут быть взяты как характерные. У военной функции в чести не только колесница, отраженная в названии соответствующего авестийского сословия [13]; в гимне Ригведы, 6, 75, благословляющем царя перед боем, из 17 строф (всего их 19), которые относятся к вооружению или частям его, 9 посвящены стреле (с луком и колчаном), 4 — колеснице и только 3 — кольчуге и налокотникам [14].

Для религиозной функции важность yūpa, то есть жертвенного столба, хорошо известна: к нему не только привязывают жертву физически, он призван препроводить ее к богам [15], вообще же — установить сношения между небом и землей; он

---

[11] В AitareyaBrāhmaṇa, 7, 19, цитированной выше, тоже сохранились только «жреческая» и «военная» функции: сущности этих двух функций, brāhman (ср. рода) и kṣatra (ср. рода), рождаются после жертвоприношения и выдвигаются каждая со свойственными ей орудиями; о «функции вайшьи» и ее орудиях земледельческого труда нет и речи. В «Законах Ману» описание прав и обязанностей брахманов занимает шесть книг, кшатриев (и царей) — следующие три, и под конец девятой книги в одиннадцати śloka наскоро перечислены обязанности (и только обязанности), предписанные вайшьям и шудрам.

[12] Кроме стрелы у Квинта Курция.

[13] rathaē, štar; ср. rathestha(h) в той же функциональной роли, Vāj-Saṃh., 22, 22, и SatBr., 13, 1, 9, 7; еще в Махабхарате, I, 5773-4 названия социальных сословий — brahmaṇa, rathiva, vaiśya, śūdra.

[14] Тогда как ведические трактаты в прозе приравнивают молнию к нескольким предметам и даже понятиям, Ригведа более сдержанна: формально она приравнивает колесницу к vájra Индры в двух (27, 28) из трех строф в 6, 47, составляющих «Гимн колеснице» (так во всех вариантах, кроме того, что дан в Атхарваведе 6, 125, где во второй раз vájra Индры заменена его же ójah).

[15] Это подчеркивается во всех десятых (или одиннадцатых) строфах почти всех гимнов árgī.

приравнивается одновременно и к самому приносящему жертву, и к космическому столпу, опоре мира [16]. Выбор sphya сначала удивляет: оно явно не из важнейших āyudhāni священнослужителей или жертвы. Но уже и это само по себе интересно: возможно, мы имеем здесь признак того, что прежде состав предметов был трифункционален, а не двуфункционален и что в символике участвовало также земледелие: в самом деле, хотя это любопытное орудие [17] служит порой жрецу деревянной саблей, которая помогает ему держать на расстоянии злых духов [18], оно служит ему также заступом или мотыгой для проведения борозды (при демаркации алтаря vedi и «вспахивании» вокруг него и т. д.) [19], а еще в других обстоятельствах замещает ярмо [20]. Разве не примечательно, что один из двух предметов, выбранных для того, чтобы представлять первую функцию, позволяет жрецу производить жесты и действия, определяющие, по крайней мере внешне, третью функцию?

Советские ученые восприняли по-разному это трифункциональное толкование скифских предметов. Некоторые сразу же согласились с ним, но другие не смогли свыкнуться с мыслью, что индоиранские, индоевропейские предки скифов «уже» различали три социальные функции. И. Артамонов, например, предпочел приписать топор производителям: разве можно без него обойтись при отвоевывании у леса пахотной земли? [21] Не думаю, чтобы у подобных поверхностных заключений было будущее. Их изложение вместе с добротным опровержением мы находим в недавней книге А. М. Хазанова (Социальная история

---

[16] О символике yūpa я советую прочесть превосходные страницы г-жи О. Вьенно: O. Viennot, Le culte de l'abre dans l'Inde ancienne, 1954. Ср. Х. Юбер и М. Мосс в статье: H. Hubert et M. Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, напечатанной затем в «Mélanges d'histoire des religions», 1929, с. 36—38; «... мы не будем останавливаться на разных орудиях, возлагаемых на алтарь [vedi — пустой] после того, как их тут же изготовили или тщательнейшим образом подвергли очищению. Но один из предметов должен привлечь наше внимание, потому что он фактически есть часть алтаря — столб, к которому привязывается жертвенное животное. Это не просто древесина — он имел божественную природу, еще будучи деревом...».

[17] Название его напоминает слова из разных индоевропейских языков, обозначающие самые различные предметы из дерева: греч. σφήν «угол», нем. Span — «щепка», Spaten — «заступ», ирл. sonn — «столб», вал. ffon — «палка» и некоторые другие. L. Renou. Vocabulaire du rituel védique, 1954, с. 170, определяет sphya как «заступ из дерева khadira в форме меча» (...).

[18] Например, в § 3 главы, где § 1 и 2 комментируются Āpastamba SrS. 2, 3, 14 (...).

[19] Например, ĀpastSrS., 1, 8, 8; 25, 14; 2, 1, 1,5; 2, 3—4; 2, 3, 2.7.11.13 и т. д.; см.: Caland et Henry, op. cit., с. 74—76 (§ 65). Renou, op. cit., с. 170—171.

[20] При жертвоприношении в новолуние главная жертва — ряд рисовых лепешек, наделенных в силу мистического перевоплощения всеми достоинствами всех жертвенных животных; и доставить это изделие из риса до места жертвоприношения — дело весьма важное (...).

[21] М. Н. Артамонов. О землевладении и земледельческом празднике у скифов, Геродот, кн. IV, гл. 7,— «Ученые записки Ленинградского университета», 95 (сер. истор. наук, 15), 1948, с. 4—5.

скифов, 1975, с. 42—47), согласившегося с трифункциональным толкованием.

Спор по второму вопросу не закончен. Он начался в 1938 г. между Эмилем Бенвенистом и мной; приводились доводы, которые я воспроизвел через тридцать лет в книге «Миф и эпос», (ч. I, с. 449—451) отсылаю читателя к этому изложению. Я продолжаю думать, что две триады братьев в двух следующих одно за другим поколениях не могут дублировать друг друга; что первое поколение — а именно сыновья Таргитая,— которое появляется лишь в связи с трифункциональными предметами, упавшими с неба, представляет прототипы (предков, выражаясь языком легенд) носителей трех функций в жизни каждого скифского общества; что второе поколение — сыновья Колаксаиса, которые не имеют отношения к предметам, но получают царства: один как сюзерен, другие как вассалы,— оправдывает территориальное деление Скифии на три части. Иначе говоря, авхаты, катиары и траспии, паралаты — не этнические названия; они обозначают функциональные типы людей вообще, где бы то ни было, тогда как сыновья Колаксаиса кладут начало династиям, призванным править на разных, соседствующих землях.

В Советском Союзе немногие из ученых согласились с этим предложением. Один из самых благосклонных к нему, А. М. Хазанов, идет, как мне кажется, на компромисс. Он замечает, что в одной из трифункциональных иранских легенд, которые Мариян Моле сопоставлял с легендой о сыновьях Таргитая[22], этническое и трифункциональное начала совпадают. Речь идет о том, как Фретон-Феридун разделил мир между своими сыновьями после испытания, в котором каждый из них проявил свою природу, выразив одно лишь желание: Салм попросил богатство, Тоз — доблесть, Иредж — закон и религию; соответственно Салм получает «Римскую землю», то есть роскошную Византию со всеми зависящими от нее областями, Тоз получает Туркестан и пустыню, населенную воинственными племенами, обычно иранцев, Иредж получает священную землю сюзеренов — Иран. Почему бы и сыновьям Таргитая также не породить различные народы, отмеченные различными функциональными чертами? Разве скифы не делились географически, как это объясняет затем Геродот, на «скифов-пахарей» (17), «скифов-земледельцев» (18), «скифов-кочевников» (19), «царских скифов»?

При таком половинчатом решении мое прежнее возражение Бенвенисту остается в силе: нельзя допускать невероятное, а именно что две триады братьев играют однозначную роль. Если понимать сыновей Таргитая в том смысле, в каком их по-

[22] «Le partage du monde dans la tradition iranienne» — JA, 240, 1952, с. 455—463; цит. МЭ², с. 586—588.

нимает Хазанов, то придется признать, что эти сыновья уже все расставили по местам и в общественном, и в этнографическом отношении, разграничив функции и придав каждой из народностей в целом определенные функции. Какая же миссия остается после этого на долю сыновей Колаксаиса? Конечно, теоретически можно вообразить, что от трех сыновей Таргитая «родились» γεγονέναι четыре предполагаемые народности, которым в следующем поколении сыновья одного Колаксаиса, основав династии, дали реальную жизнь. Это было бы довольно сложно, и пришлось бы задавать себе вопрос, почему легенда не называет первыми царями этих «предполагаемых народностей» просто самих их основателей, с тем, чтобы отпала необходимость во втором разделе, который ничего не меняет в первом.

Хазанов отвечает на это, что я требую от скифов чрезмерного картезианства. Не смею возражать, но, по-моему, если Декарт и имеет какое-то отношение к спору, то только как поборник здравого смысла. Раз уж в одной и той же легенде сосуществуют две триады братьев, значит, они играют неодинаковые роли; раз первая триада, и только она, недвусмысленно приведена в контакт с набором функциональных предметов, а вторая триада, и только она, имеет отношение к географическому распределению земель, значит, первые определяются функциями, вторые — территориями. Сыновья Таргитая при этом, не деля земли, создают прообраз «скифского человечества» (ибо будущая Скифия была тогда пустынна), но человечества, полностью представленного, способного и отправлять культ, и сражаться, и возделывать землю; сыновья же Колаксаиса выкраивают из этого материала прототип будущих государств, обществ различных, но жизнеспособных, ибо у каждого из них есть средства обеспечивать три функции. В принципе допуская, что две триады братьев могут играть однозначную роль, Хазанов, однако, слишком картезианец, чтобы совершенно с этим смириться. Считая, что в разработку легенды вмешался «фактор времени», он усматривает в тексте Геродота результат эволюции, несколько последовательных наслоений. За тысячу лет, о которой говорили информаторы Геродота, рассказ мог быть повернут иначе, придуманы новые персонажи, которые отвечали новым потребностям и целям. Если я правильно понял, должны были существовать племена первичных, доскифских «общеиранцев»: сначала Таргитай и падение небесных предметов с функциональным значением; затем, когда скифы обрели свое этническое лицо, появился, должно быть, Колаксаис. Еще позднее, с образованием единого скифского царства, управляемого царскими скифами, легенда, должно быть, обогатилась элементами, выражающими три аспекта одной и той же политической воли: утвердить это *единство* (отсюда — выдающаяся роль Колаксаиса в обоих эпизодах), оправдать *подчиненность* всех скифских народностей царским скифам (отсюда — приписывае-

мое Колаксаису решение разделить свои земли между сыновьями на неравные по площади и достоинству области), наконец, показать, что этот единый и неравноправный статут был *желателен предкам*, ответственным за всех скифов (отсюда — добровольная передача «всего царства» Колаксаису его братьями). К сожалению, я не вижу в этом рассказе ничего, что позволяло бы настолько исказить его с течением времени. В частности, мотив трех упавших с неба предметов логически влечет за собой если не дележ, то назначение единого владельца, а исходя из известного общего места фольклора, этот обладатель должен быть и самым младшим из трех братьев и его успех должен следовать за неудачей двух старших: Колаксаис и его братья были, следовательно, законными, необходимыми еще в самом древнем виде легенды.

К тому же с точки зрения филологии как ни рассматривай две группы братьев, ясно, что они не относятся к одному и тому же ряду.

1. Два старших брата Колаксаиса передают царство целиком младшему, который взамен не дает им никакого сана; три сына Колаксаиса назначены отцом царями в трех территориальных делениях царства, но при власти одного над двумя другими.

2. Колаксаис и его братья призваны физически породить четыре сообщества людей (два из них спарены) при единой власти над всеми ними Колаксаиса; сыновья Колаксаиса призваны получить законным порядком три царства, между которыми, очевидно, распределяется вся эта людская масса, это сообщество обществ.

3. Если обе операции раздела — одного толка и касаются одного и того же — территорий, трудно понять, почему Колаксаис, приняв от своих братьев царство как единое целое, принимается его делить в следующем поколении, то есть снова создает для своих сыновей неудобство, возможные опасности, которых избежал сам; однако его поведение выглядит вполне последовательным, если в первом случае слово «царство» означает представительство всего общественного порядка, а во втором — территориальное правление. Эти два значения можно проиллюстрировать знакомой картинкой. Представьте себе пирог в пекарне кондитера: под цукатами, которые покрывают его целиком, укладываются равномерно, горизонтально, слой за слоем бисквит, варенье, снова бисквит. А теперь тот же пирог — только на следующем этапе, на столе: я разрезаю его на вертикальные куски равными частями (или же самый большой кусок отделяю для виновника торжества), но содержимое этих частей, их структура одинаковы. Именно такого рода операцию и воспроизводит скифская легенда, говоря поочередно о Колаксаисе-брате и Колаксаисе-отце.

Из этого толкования вытекает: 1) что серия авхаты и прочие не означает отдельные, отличающиеся одна от другой скиф-

ские народности, какими были, например, по соседству с ними колонии греков — герры, алазоны, каллипиды; 2) что она должна означать функциональные типы, сочетание которых и образует целое общество. Проверить можно только первое предположение.

Известно, что Геродот сам, подробно поведав о происхождении авхатов, катиаров, траспиев и паралатов, более уже о них нигде не упоминает. Эта особенность была подмечена, и отсюда иногда слишком поспешно делали вывод, что речь идет о давно исчезнувших народностях. «Названия авхаты, катиары, траспии и паралаты,— писали авторы „Antiquités de la Russie méridionale“ [23],— говорят о первичности мифа, приведенного Геродотом, ибо сам историк уже более не упоминает об этих племенах в своем подробном описании Скифии и соседних стран». Это молчание относительно географического размещения четырех народов тем более примечательно, что, кроме Плиния, ни один ученый древности не приводит ни одного из этих имен и что места, где Плиний упоминает одно или два из этих имен, не внушают доверия: Nat. Hist., 6, 50, называет наверняка Euchatae и Cotieri, но это — в перечне двадцати названий, среди которых фигурируют также далекие исседоны и легендарные аримаспы, и этот перечень просто должен проиллюстрировать характеризующее Скифию multitudo populorum innumera; заканчивается он следующими словами, доказывающими, что Плиний черпал сведения где попало, не слишком полагаясь на свои источники: «Ни об одной части мира нет таких расхождений между авторами, и это, я думаю, из-за числа и непостоянства этих племен». В 6, 22 Auchatae названы в перечне народов, которые якобы уничтожили танаитов и напеев, что, по-видимому,— эпическая традиция, потому что Napaei фигурируют еще только в одной легенде о происхождении, варианте второй, «скифо-греческой», записанной Геродотом [24]: согласно Диодору Сицилийскому (2, 43, 3-4), у Зевса от Девы-змеи родился сын Скиф, потомки которого Пал и Нап (Πάλος, Νάπης) якобы разделили надвое царство скифов, назвав одних палами, других напами — различие, не находящее соответствия ни в чем из того, что известно. В 4, 88, наконец, Плиний локализует Auchetai: Гипанис начинается у них, между тем Геродот часто упоминает об этой реке, не указывая на них. Это исчезновение так называемых «народов», происшедших от Колаксаиса и его братьев, тем более удивляет, что речь должна была бы идти об активной и цивилизованной части скифского сообщества, связанной с земледельческой жизнью, как это подчеркивал Лаптышев, и части, безусловно, поддерживавшей контакты с греками. И тем более можно ли допустить, что история умолчала о паралатах, которые, согласно этническо-географическому тол-

[23] N. Kondakov, K. Tolstoï, S. Reinach, 1891, c. 160.
[24] О чем см.: А. М. Хазанов, цит. соч., с. 37—38.

кованию (например, Бенвениста), должны были быть, ибо произошли от царя, царскими скифами?

Что же касается предположения, будто легенда, рассказанная Геродоту, могла сохранить подлинный перечень народов, исчезнувших столетия назад, то оно ничем не подтверждается: с одной стороны, от легенды о происхождении народ требует объяснения, оправдания общества в том виде, в каком он его знает, и с именами, которые он знает; с другой стороны, обычно фольклор не обременяет себя в ущерб современности закостенелой ономастикой, и многочисленные изменения этнических имен, происшедшие из-за искажения их или замены другими в промежуток между савроматами Геродота и современными осетинами, доказывают что «европейские иранцы» не стеснялись приспосабливать свой репертуар к новым обстоятельствам. Совсем иное дело, если во времена Геродота паралаты и прочие были именами непреходяще актуальных социальных типов, которые считались скифской мудростью основополагающими.

В 1960 г. советский ученый Э. А. Грантовский, вняв моим доводам, попытался приобщить к делу дотоле не использованный источник и почерпнуть из него частичное доказательство того, что функциональное толкование авхатов, катиаров, траспиев, паралатов и сыновей Таргитая правильно [25]. Этот текст — отрывок из «Аргонавтики» Валерия Флакка, 6, 48—64 [26].

Перечисляя тех, кто входил в огромное войско, собранное на территории от Дуная до Индии, войско, которое Персей собирался бросить против Аэтеса и его союзника Ясона, поэт сначала упоминает Аиаусиса, «ведущего за собой стремительных аланов и яростных хениоков». Анаусис, отвергнутый жених Медеи,— лицо особо заинтересованное. Во главе второго контингента, состоящего из бизальтов, стоит самый блестящий во всей коалиции воин, полубог:

> Рядом с ним бизальтийское войско с вождем своим Колаксисом, рожденным из крови богов. Это в Скифии, близ зеленой Мирасэ и близ устьев Тибисиса, зачал его Юпитер, охваченный любовью, если верить рассказам, к существу с туловищем полуживотного, и не побоявшись двух змей этой нимфы. Вся фаланга носит начертанные на щитах инсигнии Юпитера с тремя горящими копьями: и не ты, римский воин, первым заставил гореть на своем оружии крылатые лучи молнии [27]! К этому знаку Колакс присоединил эмблему матери своей Хоры — две золотые

[25] XXV Международный конгресс востоковедов (Москва, август 1960), доклад на русском яз. (22 с.) и в немецкой редакции (27 с.); я буду цитировать последний.

[26] Все последующее частично воспроизводит статью, опубликованную в IIJ, 5, 1962, с. 187—202.

[27] Намек на Двенадцатый легион λεγεωνοφόρον στρατοπέδον (Дион Кассий, 45, 23).

змеи, одна против другой, языки которых сближаются, чтобы ужалить круглую гемму, пряжку перевязи.

Третьим идет Авх, гордо разворачивая тысячи подобных друг другу людей — войско киммерийцев. Его врожденное украшение — белые волосы, но возраст, наступая, уже обнажил его лоб. Он повязал свои виски тройным узлом и оставляет две ленты ниспадать со своей священной головы [28].

Парад продолжается, таким образом, вплоть до 170-го раздела, и он живописнее воспетого в седьмой песни «Энеиды», ибо здесь теснятся весь Север и весь Восток.

Давно уже издатели «Аргонавтики» [29] признали в Колаксе геродотовского Колаксаиса — поэт лишь приписал ему сказочное рождение, которое старый историк (4, 9) оставляет на долю героя из другого варианта легенды о происхождении скифов, в Авхе же усмотрели мужское имя, производное от авхатов того же Геродота. Грантовский счел, что может пойти дальше [30].

Рассмотрим, пишет он, теперь данные отрывка из «Аргонавтики» Валерия Флакка (VI, 48—64), где рассказывается о Colaxes (Colaxaïs) и Auchus (Lipoxaïs Геродота), родоначальнике авхатов. Данные этого отрывка определенно свидетельствуют, что они независимы от Геродота и основываются на хорошей традиции. Колакс изображается здесь как военный предводитель (ductor) отряда с военными инсигниями скифов, что вполне подходит к этическому изображению основателя иранской военной аристократии. Но особенно характерно следующее затем описание Авха. Это, бесспорно, представитель скифского жре-

---

[28] Proxima Bisaltae legio [var. regio] ductorque Colaxes,
sanguis et ipse deum, Scythicis quem Juppiter oris
progenuit uiridem Myracen Tibisenaque iuxta
ostia, semifero (dignum si credere) capitis
corpore, nec nymphae geminos exhorruit angues.
Cuncta phalanx insigne Jouis caelataque gestat
tegmina dispersos trifidis ardoribus ignes;
nec primus radios miles Romane, corusci
fulminis et rutilas scutis diffuderis alas.
Insuper auratos collegerat ipse dracones,
matris Horae specimen, linquisque aduersus utrimque
congruit et tereti serpens dat uulnera gemmae.
Tertius unanimis ueniens cum milibus Auchus
Cimmerias ostentat opes, cui candidus olim
crinis inest, natale decus; dat longior aetas
iam spatium; triplici percurrens tempora nodo
demittit sacro geminas a uertice uittas.

[29] P. Lange в «Berl. Stud. f. class. Philologie u. Archaeologie», I, 1896, с. 404—405. Имя нимфы semifera, матери Колаксиса — Hŏra — имя паредры Квирина в римской теологии.

[30] С. 7—8.

чества. Указывается, в частности, на его особый головной убор, трижды обвивающий голову [букв. «обвивая виски тройной повязкой» (или узлом)], со спускающимися со священной головы (sacer vertex) двумя (священными) лентами или повязками (vitta). Специальный головной убор был отличительным признаком жречества у иранских народов (Авеста, рельефы Персеполиса и т. д.). На золотых пластинках из Амударьинского клада, изображающих жрецов, всегда подчеркнут особый головной убор, часто в виде повязки, завязанной на лбу, с обязательно спускающимися с обеих сторон головы концами повязки, уходящими иногда далеко вниз

Не думаю, чтобы, водворив эти стихи (48—64) на то место в Каталоге, откуда они взяты, можно было принять эти хитроумные предложения. Каковы бы ни были источники Валерия Флакка[31], исключено, чтобы о Колаксе или авхатах он располагал другими свидетельствами, кроме тех, которые известны и нам, то есть Геродота[32].

Более того, он использовал материал как поэт, и, что касается персонажей и народов, то он явно считал себя вправе применять их имена по своему усмотрению, или, вернее, «наилучшим образом», чтобы создать, как ему и удалось это сделать, впечатление огромной и беспорядочной мобилизации всех и вся[33]. Он забавлялся к тому же и на манер Вергилия, сочинявшего имена некоторых италийских героев по образцам, взятым из по-

---

[31] И. Ростовцев (Скифия и Боспор, 1925, с. 57—62), к которому отсылает Грантовский, дополняет ценную диссертацию (A. Heeren, De chorographia a Valerio Flacco adhibita (Göttingen), 1899; как и Ростовцев, я не считаю, что Heeren прав (с. 89—90), сводя все книжные сведения латинского поэта к единственной потерянной хронографии, и я даже допускаю возможность (R. Hermand « Valerius Flaccus et les barbares» — Rev. de Philol. 23, 1899, с. 37—50), что он говорил на эти темы с офицерами, хорошо знавшими современную Азию. Во всяком случае, ни из этюдов Heeren'a, ни из соображений Ростовцева не следует то, о чем пишет Грантовский, а именно что «источники Флакка во многих случаях древнее, чем труд Геродота». (...).

[32] Heeren, указ. соч., с. 58, процитировав тексты Плиния об авхатах—евхатах, пишет: «Haec omnia sunt quae de Auchatis comperta habemus, omniaque ab Herodoto repetuntur, post cuius aetatem nemo quicquam de Auchatis aut vidit aut audivit; Auchatarum gens earum est, quarum memoria procedente tempore evanuit. Itaque Valerius apud auctorem suum de eis non plus reperire potuit quam nos apud Herodotum legimus» «Это все, что мы имеем об авхатах, и все это — повторение Геродота, после которого никто авхатов не видел и ничего о них не слышал; авхаты оказались народом, память о котором в последующее время исчезла; стало быть, Валерий мог почерпнуть из своего источника не более того, что мы читаем у Геродота».

[33] Я имею в виду начало Каталога, 6, 33—38.

Hinc age Rhipaio quos uideris orbe furores,
Musa, mone quanto Scythiam molimine Perses
concierit, quis fretus equis per bella uirisque
uerum ego nec numero memorem nec nomine cunctos
mille uel ora mouens; neque enim plaga gentibus ulla
ditior...

следующей истории Рима. Урезав, например, названия «армяне», «аквитяне», он создал имена двух персонажей — скифа Армеса (ст. 530) и священнослужителя Колхиды Аквитеса (сократив i)[34]. Таким же образом, с не большей последовательностью он образовал из геродотовских авхатов Авха[35], поручив ему к тому же командование доисторическими киммерийцами, тогда как скифа Колакса поставил во главе бизальтийцев — народа, жившего не в Скифии, а в Македонии: на протяжении всего Каталога он действует с той же самовластной фантазией.

Наконец, ему часто нравится говорить об одном народе то, что древние авторы говорили о другом. Таким образом, и Граитовский отиесся к этому без должной осторожности — наряду со сказочными «аримаспами» (см. стихи 129—130, ради которых он опрокидывает традицию или, вериее, то, что было сказано Геродотом[36] и постоянно после него повторялось) и не менее сказочными «тирсагетами» (см.: с. 134—142, имя которых он образовал из «тиссагетов» и «агатирсов» и построил на нем целиком вымышленную вакхическую легенду[37]) поэт называет народом тех же авхатов и приписывает им примеиение иа войне оригииального приема (см. 132—133)[38].

Вот уж авхаты, мало напоминающие жрецов! К тому же они и не настоящие носители искусства, которое им здесь приписывается: Валерий Флакк перенес иа авхатов — так как не зиал о них ничего, а что-то иадо было сказать — слова Геродота о сагартийцах и павзаниях (7, 85) и о сарматах (1, 21, 8) (искажеиное иазваиие геродотовских сагартийцев?)[39].

Белые волосы Авха — также следствие подобного перенесения: Плиний в начале кн. VII, 2, там, где также речь идет об аримаспах и скифах, указывает, что люди с pueritia statim canos наблюдались у кавказских албанцев.

То, что Валерий Флакк иазывает Авха священным, идет, коиечно, не от авхатов и не имеет никакого отиошения к особенностям его волос.

Но при чем здесь жрец, да еще в этом месте? Начиная по крайней мере с «Эиеиды» и ее воинствеиного жреца Умбро (VII, 750—759) и, конечно, еще до «Эиеиды» подобиый тип вождя, сочетавшего в своем лице воина и жреца, встречался при чтении всех Каталогов, и если здесь он является почти в начале, сразу же вслед за единственным из всех перечисленных героев полубогом, то это не случайно, а явно в композиционных целях: Валерий Флакк включил в огромное войско (стих 42—170) не одного, а трех равно священных вождей с различиой

---

[34] Heeren, op. cit., c. 20, 30.
[35] Heeren, op. cit., c. 59; Langen, op. cit., c. 405.
[36] Heeren, op. cit., c. 31—32.
[37] Heeren, op. cit., c. 54.
[38] doctus et Auchates patulo uaga uincula gyro
spargere et extremas laqueis adducere turmas.
[39] Heeren, op. cit., c. 58—59.

специализацией — жреца, предсказателя, знахаря,— разместив их гармонически равиомерно: жреца почти что в начале поэмы (стих 60—64), предсказателя — в середине (стих 114—119), знатока всякого зелья — под конец (стих 150—159). Имя последнего — Coastes [40], по-видимому, взято из имени этнической группы, выдающимся представителем которой он является, Choatгае,— народа — также вымышленного, название которого образовано из названия реки или горы в Парфии (Choatres, Choatra) [41]. Имя третьего, Vanus [42], возможно, произведено от имени дружественного Риму вождя германцев Vannius, о котором — а также позднее о его сыне — много говорилось незадолго до появления редакции «Аргонавтики» [43]. Что касается имени первого Auchus, то оно было явно произведено от авхатов — Auchatae — Геродота под влиянием другого геродотовского имени, Colaxes, которое данному предшествует. Итак, имя, подсказанное контекстом, в сочетании со священной функцией — а она требовалась здесь по плану Каталога — и создавало сей красивый мираж, который Грантовский счел возможным использовать. Но это не более чем мираж. Досье остается таким же, каким оно было девятнадцать лет назад: наш единственный источник — Геродот.

Второе предложение, к сожалению, невозможно проверить вообще. В Индии brāhmaṇa, kṣatrya, vaiśya, в Иране āθrauan, raθaēštar, vastryo-fšuyant — это слова, смысл которых и этимология ясны сразу же и позволяют утверждать даже без контекста, что речь идет о наименованиях «трех сословий» — жрецов, воинов, крестьян. Не так обстоит дело с перечнем авхаты, катиары, траспии, паралаты. Единственное, на что мы можем рассчитывать,— это показать, что бо́льшая часть имен допускает приемлемую этимологию, проясняющую их функциональную направленность. Но поскольку такое их осмысление не вытекает из целого, доказать, что оно правильно, нельзя. Как это часто бывает, этимологическая игра не поставляет здесь аргументов, подтверждающих тезис, ее возможность; во всяком случае, правомерность основывается на тезисе, выдвинутом заранее, в

---

[40] Impulit et dubios Phrixei uelleris ardor
Centoras et diros magico terrore Choatras.
Omnibus in superos saeuus honor, omnibus artes
monstrificae: nunc uero nouo compescere frondes,
nunc subitam trepidis Maeotin soluere plaustris.
Maximus hos inter Stygia uenit arte Coastes;
sollicitat nec Martis amor, sed fama Cytaeae
uirginis et paribus spirans Medea uenenis.

[41] Heeren, op. cit., c. 20, 37.

[42] Ducit ab Hyrcanis uates sacer agmina lucis
Vanus; eum Scythiae iam tertia uiderat aetas
magnanimos Minyas Argoaque uela canentem...

[43] Heeren, c. 16.

результате фундаментального анализа. Было много попыток толкования, ни одна из них не удовлетворяет полностью, и я ограничусь лишь тем, что представлю свою, с оговоркой, предполагаемой этими играми[44]. Рассмотрим прежде названия γένη, происшедших от сыновей Таргитая.

1. Пока удалось установить, кажется, следующий единственный пункт, кстати общий при всех толкованиях, который побуждает интерпретировать четыре названия в целом (а они непременно однородны) как определения типов людей: Παραλάται (может быть, Παραδάται, если исправить Λ на Δ, но не обязательно) восходит к авестийскому «выдвинутый (или созванный?) вперед» — эпитет, прежде относившийся к одиому лишь персонажу, сказочному царю Хаошьянхе, и затем ставший именем основанной им династии[45]. А Хаошьянха составляет в Авесте вместе со своими братьями триаду, трифункциональное значение которой ясно[46]: Хаошьянха Paradāta «разрушает» (кор. gan-) две трети демонов, колдунов и пр.; после него *Таxma* Урупи (Урупи «героический») «побеждает» (aiwi-van) то, что остается от этого демонического мира, и ездит верхом на Ангра Майнью в течение тридцати лет; после него Йимахшаета hvaθwa («добростадный») «отнимает у демонов богатства и привилегии, изобилие и стада, он, в царствование которого пища и питье были неистощимы, люди не умирали, воды и растения не высыхали, за все время царствования которого не было ни холода, ни большой жары, ни старости, ни смерти, ни зависти, порожденной демонами». Таким образом, царь, определяемый как Paradāta — до царя воинственного и царя изобильиого,— представляет иной тип, царя-жреца или царя-чародея[47]: Παραλάται (со скифским суффиксом множ. ч. -tai?), возможно, и у скифов означал тот же тип царя, который они и в самом деле, по-видимому, сохранили[48].

2. Разные признаки указывают на то, что два бога-близнеца, которые покровительствовали третьей функции у индоиранцев, действуя очень дружно, занимались, вероятно, один лошадьми, другой быками: таков в Индии статус эпических близнецов Накулы и Сахадевы, которые представляют воплощения богов — своих отцов[49] Насатьев или Ашвинов, таковы же в Аве-

---

[44] Я снова цитирую статью, упомянутую выше, примеч. 26 (IIJ, 5, 1962, с. 187—202).

[45] A. Christensen, op. cit., c. 136—137.

[46] Yašt 19, 27—33, ср. без второго царя, Yašt 5, 21—27 и 3—11

[47] Персонаж несколько осложнился, претерпев эволюцию, доказательства которой приводит А. Кристенсен.

[48] ОЭМ. с. 132. Это умаляет вторую мысль Бенвениста (см. выше с. 138). Известно, что на языке вед purôhita, прямой эквивалент paradāta, означает определенное лицо, несущее первую функцию: это придворный жрец царя.

[49] S. Wikander, «Pāṇḍavasagan och Mahābharatas mistika förut-sättningar» — Religion och Bibel, 6, 1947, с. 27—39. Переведено в моем JMQ, IV, 1948, с. 38—53 (с. 48 о двух близнецах; ср. с. 59); «Nakula et Sahadeva», Orientalia Suecana, 6, 1957, с. 66—96 (с. 79—84 — о дифференциации близнецов по отношению к лошадям и быкам). Ср. МЭ, I², с. 73—89.

сте и два персонажа-близнеца — *Gəuš Urvan* и *Drvāspā* («Душа быка» и «(богиня) со здоровыми лошадьми»), которым вместе посвящен яшт, называемый по традиции Gōš Yašt и Drvāsp Yašt [50]. Значит, если серия из четырех занимающих нас имен должна распределяться сообразно трем функциям, то заранее правдоподобно, что пара γέννη, происходящих от Арпоксаиса, которые, именно потому, что их два, натолкнули Бенвениста на его определенное умозаключение [51] и из которых одно явно содержит в себе название коня (*aspa) [52], что эта пара γέννη относится к «третьей функции», одно genē — к разведению коней, другое — быков. Я бы истолковал траспиев и катиаров как два эпитета: первый — от *Drvāsp(i)ya — «тот, кто владеет табуиами сильных, здоровых лошадей» и второй (который Плиний читал Cotieri) — как сложное слово, образованное от *čahra — «пастьба».

В первом слове превращение в t начального согласного в группе *drua- (ср. авест. drva-, др.-перс. duruva-, ир. *druua-), возможно, объясняется влиянием следующих за ним глухих звуков; что же касается закономерной метатезы dr>rd (как thr>rt, br<rv и т. д.), характерной для скифских говоров, то она либо стала им присуща позднее геродотовских времен [53], либо в данном случае не состоялась из-за сложности сочетания. Составное слово можно было бы сравнить с авестийским теонимом Drvāspā (ср. drva. fšu «со здоровым скотом»), в котором второй слог был бы не aspa, а aspya, равнозначный вед. áśvya (почти всегда aśŷa из трех слогов) в смысле «богатство в лошадях, табунах лошадей» (например, Ригведа, 8, 21, 72, 9), что означало бы «имеющий богатство в табунах здоровых лошадей».

Во втором слове *čahra (ср. авест. čaŋra-ŋhak, определение домашних животных «пасущийся» может быть написано греческими буквами -τιαρο [54]: Фасмер и Абаев [55] собрали несколько случаев, когда в надписях, найденных в Северном Причерно-

---

[50] «Visnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne»,— JA 242, 1953, с. 4.

[51] См. с. 138.

[52] Бенвенист, цит. ст., с. 536: «В Τράσπιες , которое в любом случае содержит в себе название коня (aspa)...»

[53] В Пантикапее также мы имеем имя Βραδαχος , которое, должно быть, основывается на *brāta — «брат» (ставшем *vrata), в осетинском есть слово ærvad. Так же и для других метатез: у Арриана (4, 4, 8) имя одного скифского царя — Σατράκης (*xšaθraka-: ср. нартовский род Ахсартагката от (Æ)xsærtæg; авест. xšaθra). Но в Танаисе у нас уже есть Φαρνοζαρβος и Ξαρβανος , в Ольвии — Ξαρταμος и т. д.; см.: Абаев, ОЯФ, с. 189.

[54] Относительно сокращения -hr в -r- в скифском языке ср. ос. ærzæ — «тысяча» (но в Танаисе Αζαριον? Абаев, с. 186) от *ærzæ: ир. *hazahra, авест. hazaŋra.

[55] Абаев, ОЯФ, с 161, ссылаясь на Фасмера (Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven, I: die Iranier in Südrussland, 1923.) в транскрипциях древнеперсидских слов по-гречески: Τεϊσπης— для Čišpi, Τριτανταίχμης для Čithrantachma, Chr Bartholomae, Altiran. Wb., col. 580.

морье, č было графически передано через θι-, таким образом, в Танаисе Θιαγαρος напоминает ос. cagar (пехл., перс. čākar — «раб». Что касается первого элемента — K[a]/ō, то это может быть «двурогая скотина» *gau (по-осет.: диг. ǧog ирон. qug — «корова» от *gau-ka): звонкий согласный, видимо, был приглушен под влиянием следующего за č, ā, а дифтонг, должно быть перешел в o (o? ō?), как в Γωσαχος (Танаис) (дигор. ǧosæg) ирон. qusæg — «слушатель», от *gauš «слышать») и (Горгиппия) Γοργοσσα (от *guru-gauša?)[56] или в a, как в дублетах Σαυρομάται = Σαρμάται (конечно, от *syāwa, «черный»)[57], но тогда надо исходить из производного *gau-čahr-ya — «имеющий пастбища для крупного рогатого скота», и допустить, что в греческой транскрипции вторая йота в Κα-, Κοτιαριοι[58] была ассимилирована и исчезла под влиянием первой. Можно также было бы предположить древнее *hu-čahra- «имеющий хорошие пастбища», поскольку в Танаисе читаем имя Χοφαρνος с вариантом (ошибочным?), Κοφαρνος, которое не может означать почти ничего другого, кроме *hu-farna[59], но противопоставление «коровы — лошади», подтверждающее двойственность представлений о третьей функции в обществе скотоводов, приводит к признанию их двух названий — *aspa и *gau в их двух именах — Τραπιες и Κατιαροι-*Cotieri*.

3. Имя Αυχάται, на долю которого остается военная функция, могло бы с суффиксом множ. числа -tai дать эквивалент авест. (Гат.) aogah-, вариант (как aogar- не Гат.) aoǰah — «физическая сила». Воинов, таким образом, могли называть «силами», подобно тому как индийские теоретики эпохи каст иногда называли две первые касты брахманов и воинов вместе «две силы» — ubhe virye. А может быть, греческое слово — это скомканная форма какого-либо прилагательного, происшедшего от *augah — «сильные»? Во всяком случае, в других своих работах я упорно настаивал на том, что у индоиранцев это слово строго принадлежит к словарю, относящемуся ко второй функции — к военным[60].

Имена трех сыновей Таргитая также не имеют явной эти-

---

[56] Абаев, цит. соч. с. 166—167.

[57] Там же, с. 183—184.

[58] Во времена Геродота скифское ǧ еще не было в стадии перехода в i: ἐνάρεες (вар. ἐνάριες) транскрибируется как *a-narya- «двуполый» (ос. næl — «самец»): Абаев, цит. соч., с. 214.

[59] Абаев, цит. соч., с. 168; ср. в Танаисе также Χομευος *hu-maiwa «хорошей работы», (ос. hemæ), Χοδαιος (*hu-daina — «имеющий хорошую ~», ср. авест. daēnā — «религия»).

[60] «Augur». Дюмезиль, IR, с. 79—102. В Яште 10, 140 — отметить прекрасное сочетание слов (применительно к Митре): aoǰanham taxmam rathaēštąm: последнее слово — это термин, означающий воина в противовес жрецу и земледельцу-скотоводу; taxma — «героический», постоянный эпитет царя Урупи, в отличие от «второй функции» (Яшт 19, 28, см. выше, см. 189); aoǰan, применяемое здесь как прилагательное, выражает основное физическое свойство человека «второй функции».

мологии. Правда, во втором слоге, общем для всех, -ξαῖς — единогласно признается скифское производное от корня *xšay-, означающего одновременно и «блестеть» и «властвовать», но первые части трех имен озадачивают: вождями чего являются соответственно эти три персонажа? Kola- в имени царя и отца паралатов было объяснено (Бранденштейн) санскритским kula — «потомство», которое сближают со славянскими словами, означающими понятия того же ряда[61]. Колаксаис мог быть главой некоего общественного корпуса, определяемого как единое целое, состоящее из родственных лиц. Таким образом, лучше всего можно было бы объяснить то, что говорит далее Геродот: подданные Колаксаиса, должно быть, были названы после него Σκόλοτοι (-τοι, как и в других местах -ται — суффикс. множ. числа), т. е. сложным словом (но что означает в нем s-?) *s-kolo-.

Ἀρπο- наводит на мысль о санскритском árbha — «маленький, жалкий» от корня, из которого германские языки произвели название тяжелого труда (нем. Arbeit, ст.-сканд. erfiði) и, может быть, образное название быка (др.-скан. arfr), а славянские языки — термины труда (рус. «работа» и «раб»). Арпоксаис мог быть главой функции труда, в частности сельскохозяйственного.

Имеет ли отношение к военной функции Λιπο- (неясно: вариант Νιτο-)? Не напрашивается никакой этимологии, если только не предположить, что тут стяжение, которое из осет. læg — «мужчина» произвело lærpu, lærpo — (ирон.) «юноша», произошло в древности и что это слово некогда означало молодого человека — члена своего рода «Männerbund», как индоиранское marya. Липоксаис мог быть вождем шеренги Arica pubes[62].

К предыдущей проблеме прибавляется еще одна — и очень важная: в какой мере трифункциональная структура, безусловно иллюстрируемая символическими предметами и, возможно, выражаемая двумя сериями собственных имен в легенде о происхождении, реально существовала в обществе? Ведь одно дело — разъяснять важность трех функций и даже сообразно с ними именовать их представителей, и другое дело — струп-

---

[61] Сближение с санскр. kula находим уже у W. Brandenstein в «Die Abstammungssagen der Skythen», — WZKM, 52, 1953—1955, с. 197—199. Автор статьи (с 183—211) не знаком с работами Бенвениста и моими (но отчасти приходит к тем же итогам, что и я, — с. 184—185); его предложения не нашли отклика. Статья Н. Kothe «Pseudoskythen» («Klio» 48, 1967, 61—79) начинается с резкой критики тезиса Бранденштейна, но автор вскоре увязает в этимологических г тезах; на с. 66 он приводит неподкрепленный довод из употребления термина γένος Геродотом: в легенде вполне может говориться, что «жрецы происходят от X, сильные — от Y, а пастухи быков и лошадей — от Z», даже если на самом деле такое происхождение и малодопустимо.

[62] Другие толкования см.: Абаев, ИЭСОЯ, II 1973 lærpiærpo, с. 30—31; Iæqwæn (диг.), с. 31—32.

пировать этих представителей в реальные сословия, более или менее постоянные, более или менее разграниченные. Не похоже, чтобы индоиранцы или даже древнейшие индийцы проделали этот переход от теории идеального троичного общества к его практике, переход, который позднее, должно быть, привел в Индии к образованию арийских варн. А свободные люди в скифских обществах? Делились ли и они на такие функциональные сословия, будь то под названиями авхатов и прочих или иными?

Не думаю. Безусловно, для каких-то религиозных надобностей существовали священнослужители, всякого рода предсказатели типа женоподобных энареев, которые в то же время были «царями», но эти «специалисты» не составляли жреческий корпус, сравнимый с брахманами или друидами. Еще менее вероятно, чтобы «воины» и в иных местах пастухи или земледельцы составляли группы знатных людей.

И тут Грантовский также счел, что обнаружил в классической античной литературе прямое тому свидетельство. По его мнению, о четком делении скифов на три сословия, несущих три индоевропейские функции, говорится в тексте, появившемся пятью веками позднее Геродота.

> У Лукиана, пишет Грантовский, имеется ясное свидетельство о делении скифов на три социальные группы, хорошо осознававшемся самими скифами и греками, посещавшими Скифию. Разрабатывая скифскую тему в нескольких новеллах, Лукиан основывался на данных оригинальной традиции, по-видимому эллинистического происхождения, хорошо знакомой с подлинными чертами скифского быта и народных преданий. Особая роль в этих новеллах отведена легендарному скифу Токсарису. В новелле Σκύθης ἢ Πρόξενος, I, говорится, что Токсарис происходил не из «царского рода» (τοῦ βασιλείου γένους) и не из «носящих священную шапку» (τῶν πιλοφορικῶν), но из «скифов простых и [принадлежащих] к народу» (Σκυθῶν τῶν πολλῶν καὶ δημοτικῶν), которые называются у них восьминогими (οἱ ὀκτάποδες), т. е. владельцами двух быков и повозки [63].
>
> 1. Таким образом, здесь четко противопоставляются три группы скифского населения: βασίλειον γένος, как уже говорилось, так обозначались роды скифских вождей и военной аристократии. В той же новелле (Skythēs, 7) эта группа скифской знати уподобляется греческим эвпатрн-

---

[63] Вот текст: οὐ τοῦ βασιλείου γένους ὢν οὐδὲ τῶν πιλοφορικῶν, ἀλλὰ Σκυθῶν τῶν πολλῶν καὶ δημοτικῶν, οἵους εἰσὶ παρ' αὐτοῖς οἱ ὀκτάποδες [вар. ὀκτώποδες] καλούμενοι, τοῦτο δ'ἐστὶ, δυοῖν βοῶν δεσπότην εἶναι καὶ ἁμάξης μιᾶς. Схолиасты ничего не говорили по поводу этих выражений, равно как и современные толкователи.

дам 2. Под πιλοφοριχοί определенно имеется в виду скифское жречество. Греч. πιλοφόρος и πιλοφορέω относили к представителям жречества, особенно к римским фламинам (ср.: Аппиан, Гражданская война, I, 65). Характерно, что для определения скифских жрецов избран именно этот термин. Как мы видели, в эпической традиции скифов также специально подчеркивается особый головной убор основателя жречества[64]. 3. Образно и реально представлена основная скифская масса свободных скотоводов, простой народ, характеризующийся как владельцы повозок, запряженных двумя волами. У Гиппократа (περί ἀέρων ..., 25) описана подобная упряжка волов и повозка, за которой следуют стада овец, коров и лошадей. Употребленное у Лукиана название «восьминогие» ὀκτάποδες, может быть, соответствует действительно скифскому народному прозвищу этой группы (в иранском это слово звучало бы весьма сходно: *aštāpada-).

Это соблазнительное объяснение, даже если признать его в принципе, встречает некоторые затруднения. Главное из них касается слова πιλοφοριχοί, в котором автор усматривает, как само собой разумеющееся, наименование жрецов. На самом деле лишь применительно к римским фламинам один раз или дважды были упомянуты другими греческими авторами πιλοφόρος и πιλοφορέω. Когда Кринагорас в эпиграмме из Антологии (9, 430, 2) говорит о волшебной овце, родившейся в стране, где «вода Аракса пьется армянами в одежде (или в головных уборах) из войлока», πιλοφόροις... Ἀρμενίοις, он только выделяет черту, которую отмечали и авторы, говорившие о Скифии: в Армении, в Скифии, в этих холодных землях Восточной Европы и Ближнего Востока, войлок, πῖλος, широко применялся и применяется[65].

Ни в каком другом тексте не говорится, что военная или иная аристократия называлась у скифов «носителями войлока», но мы действительно подразумеваем, что тут идет речь именно о своего рода аристократии: ὀκτάποδες, которых, к тому же ничто в тексте не позволяет толковать как носителей «третьей функции», скотоводства, в противовес носителям «функции военной», они на самом деле не просто «масса и плебс», а бед-

---

[64] Намек на сказанное автором ранее (с. 8), цит. выше, с. 143.

[65] Только у Геродота: 3, 12 (войлочные тиары персов) и 7, 61 (войлочные шапки персов в великом войске Ксеркса); 4, 23 (фетровые жилища агриппейцев), 73 (войлочные ткани, положенные на шесты во время скифских похорон), 75 («сауна» у скифов, из войлока). Ср. в самой Греции совет Гесиода крестьянину носить войлочную шапку, Op и D ст. 546. Войлок по-осетински (ирон.) — пытæт; на западночеркесских языках: бжедугс, темирг., шапсуг.— wəp'č''e, абадзех.— wəp'š''e, на восточночеркесских: кабард.— wəp's'e (ср. глагол зап. p'č''ən (p'š''ən) вост.— p'ṣ'ən «валять»); по-убыхайски — č''ak°'ac°a («что-то для бурки»); по-абхазски — ăwp'a, по-абаз.— wabc°a и c'e°əp'a.

нейшие из скифов; это и следует из главы Псевдо-Гиппократа, на которого ссылается Грантовский.

> ...Здесь также живут скифы, которых называют кочевниками, потому что они не имеют домов, а живут в повозках, из которых самые маленькие — на четырех колесах, а другие — на шести (αἱ δὲ ἁμάξαι εἰσὶν αἱ μὲν ἐλάχισται τετράκυκλοι αἱ δὲ ἑξάκυκλοι). Эти повозки, устроенные как жилье, обиты войлоком, одни — обычной толщины, другие — тройной: в последнем случае они совершенно защищают от воды, снега, ветра (αὗται δὲ (-αἱ ἁμάξαι) πίλοις περιπεφραγμέναι. εἰσὶ δὲ τετεχνασμέναι ὥσπερ οἰκήματα τὰ μὲν ἁπλᾶ, τὰ δὲ τριπλᾶ, ταῦτα δὲ καὶ στενὰ πρὸς ὕδωρ καὶ πρὸς χιόνα καὶ πρὸς τὰ πνεύματα).
>
> Повозки тащутся упряжками, одни из двух, другие из трех пар быков (τὰς δὲ ἁμάξας ἕλκουσι ζεύγεα μέν δύο, τὰ δὲ ἐς τρία βοῶν), у которых из-за холода нет рогов. Женщины живут в повозках, а мужчины едут верхом на конях. За ними следуют их бараны, быки, кони.[66]

Ὀκτάπους Лукиана напоминают гиппократовских владельцев «самых маленьких повозок» на четырех колесах, с четырьмя быками в отличие от владельцев повозок на шести колесах и с шестью быками, но у Лукиана они еще беднее (всего два быка), поэтому было бы неразумно применять этот термин к жрецам и царям. Разница в достоинстве? В богатстве? Наверное, и то и другое: достаточно бегло прочитать посвященные Скифии сочинения Лукиана, чтобы увидеть, что среди скифов его времени существовало большое имущественное неравенство[67]. Таким образом, приходится признать, что πιλοφορικοί — название части населения, стоявшей выше ὀκτάπους, то есть аристократии[68], а не группа людей, занятая жреческими обязанностями.

Во всяком случае, применительно к народу, жившему по соседству со скифами, дакам, πιλοφός служило греческим авторам для обозначения военной аристократии: Дион Кассий, 68, 8 и 9, рассказывает, что во время первого похода Траяна

---

[66] Περὶ ἀέρων ὑδάτων τοπων, ed. C. Gunderman, 1911, chap. 18.

[67] Например, Токсарис, гл. 45, 48 (πέντε, πενεστατος).

[68] Так понимает и М. М. Ростовцев, указ, соч., с. 107 (по поводу скифов Лукиана): «Как уже сказано, государственный строй у них демократический, вожди в общих походах выборные, послы к соседям, очевидно, тоже, царской власти нет (строй чисто военный: каждый — воин, аристократия — πιλοφορικοί — имеет дружину, каждый аристократ в отдельности — конных и пеших воинов)» (Токсарис, гл. 48, 54). Анри Эстьен πιλοφορος переводит πιλοφορικοι Лукиана «qui sunt apud Scythas secundae a rege dignitatis» А вслед за ним Пиерро д'Абланкур пишет в своем французском переводе (1655): «Они не то, что другой из царского рода, и не из тех, что носят шапки, коя меж ними есть знак величия».

против Децебала последний, потерпев поражение, послал к императору посольство, составленное из самых знатных πιλοφόροι (πρέσβεις πέμψας τοὺς ἀρίστους τῶν πιλοφόρων), и историк настаивает: то было не такое, как в первый раз, до поражения, посольство κομῆται, но действительно знатнейшие πιλοφόροι (οὐκέτι τῶν κομητῶν ὥσπερ πρότερον, ἀλλὰ τῶν πιλοφόρων τοὺς ἀρίστους). Прибыв к Траяну, они бросили оружие (καὶ ἐκεῖνα τὰ τε ὅπλα ῥίψαντες) и, распростершись перед ним, просили согласиться на встречу с Децебалом. Эти вооруженные πιλοφόροι были явно не жрецы, а военная аристократия, противостоящая массе «волосатых», стоящая над ней, воины с непокрытыми головами. Думаю, что скифских πιλοφορικοί следует понимать так же и переводить, как Ростовцев,— «военная аристократия». К тому же, по-видимому, Лукиан не ставит на одну доску три типа названных им людей: он оставляет для царского типа γένος и говорит о двух других — πιλοφόροι и ὀκτάποδες, соблюдая симметрию, употребляя эти слова в родительном падеже множественного числа, так что создается впечатление, что после βασιλεῖς два других термина противостоят друг другу как «знатные» и «незнатные» (а также как «богатые» и «бедные»). Эти два деления, безусловно, близки к тем (Граитовский, с. 17), которые Квинт Курций отмечает у скифов Абии, называя их principes и humiliores [69].

Наконец, было бы неправдоподобно видеть в βασιλεῖς времен Лукиана или даже времен Геродота выдающихся представителей военной функции. В сочинениях Лукиана речь идет о войне: василевсам при этом не принадлежит ни инициатива, ни командование [70]. С другой стороны, один из авторов (Никомахова этика, 7, 6; 1150 в., 14), информирующих нас о скифских «двуполых» энареях [71], представлявших собой разновидность предсказателей-ворожеев (Геродот, IV, 67), буквально отождествляет их с царями и даже употребляет очень общее выражение, почти не определяющее этих царей по части их сугубо военной деятельности: ... ἐν τοῖς Σκυθῶν βασιλεῦσιν ἡ μοναρχία διὰ τὸ γένος, καὶ ὥστ' τὸ θῆλυ πρὸς τὸ ἄῤῥεν διέστηκεν.

В целом, видимо, можно заключить, что в Скифии, не считая ворожбы, религиозные акты отправлялись главными лицами — начиная с царей и кончая главами семейств,— и нельзя выявить никакого признака корпоративного существования жре-

---

[69] 7, 6, 11: Justissimos barbororum constabat: armis abstinebant, nisi lacessiti. Libertatis modico et aequali usu principibus humiliores pares fecerant. Зато возможно, что скифы γεωργοί и ἱπποφορβοί, которых Полиан противопоставляет бойцам в анекдотической истории, Stratag., 7, 44 — что эти скифы — рабы; hastae — часть их изображения в варианте Фронтэна, Stratag., 2, 4, 20, не дает доказательства того, что они были нормально вооружены.

[70] В частности, во всей истории Арсакома и его двух друзей, Токсарис, гл. 45—55.

[71] См. ОЭМ, с. 132 (гл XIII «Болезнь энареев» в наст. изд. опущена.— *Примеч. пер.*).

цов в буквальном смысле слова[72]. В этом скифы были сходны с индоевропейцами востока и севера Европы: известно, что в таком положении были славянские народы[73] до их христианизации и что у германцев тоже не существовало жреческого сословия; в иерархии Rigsþula место главного мага, его знаки отличия и власть, подобно Одинну в мифологии, получает король[74]

В целом общественный строй скифов был, вероятно, скорее двухсословным, нежели трифункциональным; в нем различались аристократия и своеобразный плебс. И те и другие участвовали в военных наступательных и оборонительных действиях, игравших столь важную роль в жизни всех степных народов — оседлых и кочевых, и прав, должно быть, Абаев[75], когда говорит, что между свободными людьми не было другого деления, кроме как на ældar — «военных вождей», «знать» (среди которой религиозные «цари» составляли выдающуюся, обособленную часть, отграниченную от военной деятельности)[76] и из массы или войска — æfsad (старое иранское слово: авест., др.-перс. spāda, spadha). Однако и те и другие, должно быть, равно участвовали в экономической жизни, владели скотом и землей при большей или меньшей степени богатства и определен-

---

[72] Д. П. Каллистов, Северное Причерноморье в античную эпоху, 1952, с. 27: «Храмов и особой касты жрецов скифы не знали. Упоминаются только гадатели, узнававшие волю богов при помощи особой раскладки прутьев». М. Граков, Скіфі. Київ (на укр. яз.), 1947, с. 87 (...). Орнаменты и специальные головные уборы в культовых сценах, изображенных скифскими художниками (Грантовский, с. 8; см. ниже), естественно, ничего не говорят относительно существования жреческого сословия: обязанности служителя культа мог отправлять кто бы то ни было — царь, номарх или глава семьи; ср. с формой культа у осетин в новое время: другого служителя, кроме главы семьи, не существует; ср. также рассуждения в RHR, 157, 1960, с. 143.

[73] L. Niederle, Manuel de l'Antiquité Slave II, 1926, с 146, 160, 161.

[74] Les dieux des Germains, 1959, I, II; «La Rigsþula et la structure sociale indo-européenne» — RHR, 154, 1958, с. 3, 4, 5.

[75] ОЯФ, I, 1959, с. 63—65, примеч. 1. Без учета, конечно, wacajrag — рабов. На с. 65, примеч. 1, Абаев также пишет: «Нет никаких признаков, чтобы у осетин жречество, если оно вообще существовало как обособленная группа, играло сколько-нибудь значительную роль в прошлом. Нет также указаний на обособление военного сословия: каждый, способный носить оружие, был воином».

[76] Так можно понять — не в отношении скифов, а применительно к гетам — видимое несоответствие предлагаемого здесь толкования с Иорданом, 5, 39: «знать» (generosi) назывались Pileati, из ее среды избирались и цари и жрецы (ex quibus et eis reges et sacerdotes ordinabantur); см.: с. 301—302 G. Dargon, Une lecture de Cassiodore—Jordanes,— «Annales» e. s. c., 1971, с. 290—305, и дискуссию, с. 323, примеч. 1; L. Marin, De l'«Utopia» de More à la Scandza de Cassiodore—Jordanes, ibid., с. 306—326. Иордан, опирающийся в данном случае на Кассиодора (и, значит, на источники Кассиодора, среди которых Дион), не очень тверд в своих сведениях: дальше (11, 71), говоря об общественных учреждениях легендарных дисенеев, он определяет Pileati как жрецов, противопоставляя их остальной части народа — Capillati; но эти Pileati были выбраны из аристократии (elegit enim ex eis tunc nobilissimos prudentiores viros).

ных отношениях зависимости. Решения, касающиеся всех, должны были приниматься совместно всеми членами сообщества.

Именно об обществе такого рода, видимо, рассказывает в иллюстрациях великолепная золотая ваза из кургана Куль-Оба (IV в. до н. э.)[77]. На ней представлены четыре сцены, все персонажи которых вооружены и поглощены различными занятиями: одни — capillati, другие — pileati: 1) двое мужчин сидят друг против друга, один, capillatus — на возвышении, другой, pileatus — по-восточному, на пятках, оба опираются на щит, как на трость, и поглощены, судя по выражению их лиц, серьезным разговором; 2) pileatus, опираясь на одно колено, натягивает лук, зажатый под коленом другой ноги; 3) capillatus, опираясь на одно колено, вырывает (или лечит?) зуб у другого стоящего на коленях capillatus, который показывает, что ему очень больно; 4) сидящий pileatus перевязывает икру сидящему capillatus, который помогает ему одной рукой и отталкивает другой. Изображенные занятия, стало быть, таковы: вынесение решения или совет, война или охота, врачевание зубов, уход за раной. Распределение активных ролей между pileati и capillati показательно: решают они вместе на равных; хотя все вооружены луками и стрелами, но именно pileatus был избран для иллюстрации того, как обращаются с луком; тащит зуб capillatus, хирург — pileatus.

Завершая эти размышления, я не нахожу ничего лучшего, как воспроизвести здесь выводы о «социальной стратификации и формах эксплуатации» у древних скифов из недавно опубликованной книги Хазанова[78].

> Общество скифов и его стратификация в том виде, в котором она поддается реконструкции, демонстрирует очень большое сходство с обществами других кочевников евразийских степей, причем не только древних, но и средневековых. Рабство, всегда существующее, но никогда не имеющее важного производственного значения; наличие неполноправного и эксплуатируемого слоя обедневших ко-

---

[77] Or des Scythes, с. 162 (рис. 91; в цвете на четырех вкладышах, с. 84—87), см. с. 218 (329). Хотя здесь и подразумевается в соответствии с мнением Д. С. Раевского, что на сценах изображены испытания с луком из второй легенды о происхождении (Геродот, IV, 10), но я этого не считаю: пришлось бы смириться с тем, что изображенное на трех сценах из четырех не имеет соответствий в рассказе (совещание; ранение двух братьев, не преуспевших в испытании; врачевание ран); лук же, представленный во второй сцене, как видно, не создает никаких затруднений для того, кто обращается с ним самым обычным образом.

[78] А. М. Хазанов, Социальная история скифов, основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей (Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая), 1975, с. 131—202, социальная стратификация и формы эксплуатации.

чевников; очень широкое распространение данничества, в первую очередь во взаимоотношениях с подчиненными земледельческими племенами и народами; наличие численно преобладающего в обществе слоя рядовых свободных кочевников, эксплуатация которого, как правило, была косвенно прикрытой традициями родо-племенной солидарности и, главное, не составляла основного источника доходов привилегированного слоя; духовная прослойка, состоящая из жрецов, шаманов, предсказателей и пр., менее развитая, чем у других земледельческих народов, и в целом находящаяся под контролем светских властей; аристократия, в первую очередь родо-племенная, отчасти также служилая; наконец, правящий «царский» род — все эти наиболее характерные черты и особенности находят многочисленные аналогии у других кочевников — от древних хунну до казахов нашего времени.

Объяснение этого явления заключается отчасти в однотипности и застойности экстенсивной кочевнической экономики, вновь и вновь рождающей наиболее соответствующие ее уровню социальные слои и прослойки, отчасти в чертах стадиального сходства, вызванных одинаковым уровнем общественного развития, наконец, отчасти в культурных взаимовлияниях и преемственности. Поэтому не случайно, что некоторые особенности стратификации скифского общества прослеживаются не только в кочевых, но и в оседло-земледельческих обществах на раннеклассовой ступени развития.

Как соотносится скифское общество VI—IV вв до н. э. с общеиранским II тысячелетия до н. э.?

По мнению Ж. Дюмезиля, скифское общество Лукиана и даже Геродота походило на общества осетин и черкесов до их присоединения к России. Это феодальная организация, в которой под управлением князей находились наследственная знать и незнатные, но свободные члены общества, причем и те и другие были обладателями рабов. Ж. Дюмезиль полагает, что ничто не указывает на существование у скифов выделенных им трех слоев индоевропейского общества... Например, по его мнению, у них отсутствовало обособившееся жречество. Что касается представлений о трех социальных слоях, следы которых Ж. Дюмезиль сам же неоднократно отмечал у скифов, то они кажутся ему идеальной моделью, застывшей концептуальной традицией, далекой от реальной действительности.

Парадоксально, что по данному вопросу взгляды Ж. Дюмезиля смыкаются со взглядами его решительного оппонента И. М. Дьяконова, допускающего трехчленное деление общества только для индоарийцев и одной определенной группы иранских племен («народ Авесты») и от-

рицающего его для скифов. По мнению И. М. Дьяконова, трехчленное деление общества у скифов в лучшем случае имеет отраженное происхождение — под влиянием условий родственных оседлых племен.

Значительно дальше Ж. Дюмезиля идут некоторые из его последователей, находящие в скифском обществе реально существующее трехсословное деление.

По-видимому, в этом вопросе следует избегать крайностей. Сравнение скифского общества с адыгским или осетинским неправомерно. Общего между ними ровно столько, сколько между двумя сословно и классово дифференцированными обществами с наследственной аристократией. Едва ли полностью прав Ж. Дюмезиль и в отрицании у скифов обособленной жреческой прослойки. Конечно, скифские эпареи — не брахманы Индии и не маги Ирана, возможно, их общественные позиции были скромнее тех, которые реконструирует сам ученый для жречества времени индоевропейской общности. Но все же жрецы или специалисты по сверхъестественному в Скифии были.

Однако Ж. Дюмезиль прав, утверждая, что скифское общество далеко уклонилось от традиционной индоевропейской или иранской модели. Никаких следов наличия особого сословия ремесленников в Скифии не наблюдается. Во всех кочевых обществах выделение ремесла в самостоятельную сферу производства было процессом длительным и прерывистым, особенно когда ремесленные продукты можно было получить на внешних рынках или за счет эксплуатации земледельцев — как в виде дани, так и путем насильственного переселения захваченных в плен ремесленников. Зато Геродот (IV, 24) сообщает о наличии купцов — явлении, известном и в других кочевых обществах. Аристократия и даже рядовые свободные скифы состояли из нескольких прослоек, и, по-видимому, в особую прослойку выделялся царский род.

Таким образом, скифское общество было значительно более гетерогенным, чем представляется тем, кто склонен воспринимать его в рамках трехсословной индоевропейской модели. И, главное, даже те сословия, которые генетически можно возводить ко II тысячелетию до н. э., предстают перед нами в уже сильно трансформированном виде. Изменились они сами, изменились их функции, их соотношение, их положение в обществе. Полноправная часть скифского общества, состоящая, по Лукиану, из царского рода, аристократии и незнатных, но личио-свободных кочевников, к которым надо добавить также жречество, гораздо больше соответствует социальной структуре сарматов, хунну и даже средневековых монголов и казахов XV—XVIII вв., чем индоевропейскому и индоиранскому

обществу III—II тысячелетий до н. э., как оно выглядит в трудах Ж. Дюмезиля и его последователей.

По-видимому, Ж. Дюмезиль прав в другом. Традиционная модель общества, вероятно, продолжала существовать у скифов в сфере идеологии. И новые социальные отношения даже во времена Геродота осмысливались по этому образцу.

Я бы немногое изменил в этом весьма продуманном суждении. Совершенно правомерно и полезно рассматривать древние скифские общества в свете опыта других кочевников Евразии, в частности средневековых тюрков и монголов, но не менее правомерно сравнивать их с обществами Северного Кавказа, которые долго оставались весьма консервативными и одно из которых было образовано их же племянниками. Относительно же существования жречества я продолжаю думать, что энареи, с одной стороны, и гадатели на палочках — с другой, о которых Геродот говорит в ясных контекстах, но не говорит об иных специальностях, например вершителях жертвоприношений, не были, как мне кажется, связаны между собой столь прочной взаимоподдержкой, чтобы причислять их к единому «классу», «слою» или «прослойке».

Поскольку Хазанов справедливо подчеркивает аналогию между скифами и большой группой тюркских и монгольских народов Западной и Центральной Сибири, интересно ближе взглянуть на результаты давно уже проведенного сравнения между легендой о Таргитае и его сыновьях и легендой о предке тюрков Огузе (Oğuz, Oğuz ka(ğ)an) и его сыновьях [79].

Прародитель огузов Огуз-каган вступает в брак с двумя девушками: одной, спустившейся с неба в голубом луче и ассоциирующейся со стихией света, и другой, найденной в дупле дерева и ассоциирующейся со стихией воды, земли, неба. От каждой родятся по три сына, причем первые три получают имена Солнце, Луна, Звезда (Кюн, Ай, Юлдуз), а вторые три — Небо, Гора, Море (Кюк, Таг, Тенгиз) [80].

Уже от этих шести олицетворяющих стихии сыновей родятся 24 внука — предки конкретных огузских родов.

Далее миф рассказывает о том, как Огуз-каган прячет

---

[79] См., в частности: С. П. Толстой, Проблемы истории докапиталистических обществ, № 9—10, 1935, с. 28—29. Древний Хорезм, 1948, с. 295—296. По поводу легенды об Огузе-кагане см.: R. Nour, Oughouz name, épopée turque. Alexandrie, 1928; P. Pelliot, «Sur la légende d'Oğuz Khan en écriture ouïghoure». Toung Pao 1930, с. 247—358; W. Bang et G. R. Rahmati, Die Legende von Oghuz Qaghan. B., 1932; G. R. Rahmati, Oğuz kağan destani. Istanbul, 1930.

[80] Ср.: J. P. Roux, Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques, 1966, с 371—373, ср. с. 107—108.

в степи золотой лук и три золотые (серебряные) стрелы и посылает сыновей на охоту. Три старших сына находят лук, который отец разламывает на три части и отдает им, младшие — три стрелы. «Лук пускает стрелы, вы поэтому подобны стрелам»,— говорит Огуз младшим братьям в уйгурском варианте. В другом варианте Огуз говорит: «Прежде жившие народы считали лук ханом, а стрелы — послами... Так же и ныне после моей смерти следует народу ханом избрать достойнейшего из поколения Бузук (нашедших лук)... до кончины мира они (нашедшие стрелы) пусть довольствуются своим подчиненным положением».

Действительно, вполне вероятно, что эта легенда о происхождении родственна подобной легенде скифов. Сыновей в первой шестеро, но они поделены на две группы — по три. Правда, золотые предметы не упали с неба, зато оттуда спустилась мать трех старших братьев. И хотя иерархия сыновей определяется не на основании их способности или неспособности взять золотые предметы в руки, во всяком случае, она определяется в соответствии с более или менее благородной природой предметов. Как и в Скифии, налицо два поколения братьев, и при втором поколении — двадцати четырех внуках — устанавливается клановое — или территориальное — деление общества.

Тем не менее различия многочисленны, и одно из них касается самой сути нашей проблемы. Золотые предметы, лук и стрелы, все относятся к тому, что на нашем индоевропействующем жаргоне назывались бы военной функцией, а иерархия, определить которую эти предметы помогают, устанавливается не между «функциями», то есть не между индоевропейскими функциями религиозной мощи, военной силы и плодородия, а лишь между теми, кто повелевает, и теми, кто подчиняется.

К тому же в каждой группе трех братьев нет иерархии, между ними не проводится никакого различия, так что структура остается в основе своей двучленной. К тому же она близка — имея в виду происхождение двух матерей и стихии, с которыми они связаны,— к хорошо известной двучленной основе китайского мировоззрения, такого, каким оно выявляется в надписях Орхона: «Небо наверху, и Земля внизу».

Вывод: в тюркской легенде не обнаруживаются специфически индоевропейские элементы, присущие скифской,— они заменены специфическн тюркскими. Какая бы связь ни существовала между двумя данными вариантами, было ли тут или нет заимствование — из-за этой утраты или отсутствия, выявляемых при всяком соотнесении легенды с тремя функциями, противопоставляются два мировоззрения, размежевываются два мира.

XII. ГОСПОДА СМИТ И СПЕРБЕР И ТРИ ФУНКЦИИ

О делении главных нартовских героев на три рода «æртæ Нарты» в соответствии с их фуикциональным определением несколько раз напоминалось в предшествующем разборе. Я могу лишь сослаться на анализ их особенностей, составляющий третий раздел книги «Миф и эпос» (т. 1, с. 457—484), а здесь ограничусь ответом на некоторые критические высказывания структуралистов и еще несколькими замечаниями.

Особенно энергично оспаривалась принадлежность к «первой функции» нартовского рода Алагата.

> Ни один из доводов, приведенных Дюмезилем в обоснование того, почему он приписывает Нартам Алагата первую фуикцию, на самом деле не убеждает,— писали г-да Пьер Смит и Дэн Спербер (1971)[1].— То, что бражничанья состоятся у Алагата, это, по-видимому, скорее следует из проживания в центре селения, а также, несомненно, из подразумеваемой мысли о том, что именно они — поставщики всех земледельческих продуктов, включая пиво и хмельной мед, а отнюдь не из того, что они как-то связаны с жреческой ролью. Сам Дюмезиль в другом месте подчеркивает, что опьянение затрагивает с разных сторон все три функции, следовательно, естественно, что оно связано с различными составляющими общество элементами; кроме того, анализ древнегреческой религии, например, показывает, что религиозные обряды могут также распределяться между тремя фуикциями; таким образом, крупнейшее торжественное возлияние в честь ежегодного собрания Нартов имеет, несомненно, большее отношение к циклу земледельческих работ, чем к какому-либо утверждению религиозной власти Алагата, которые даже не возглавляют устраиваемое ими же застолье. Дюмезиль пыта-

[1] Mythologiques de Georges Dumézil, с. 566—567 — «Annales» é. s. c., 1971, с. 559—586; (...). По правде говоря, в этой статье концы с концами не сходятся.

ется также привлечь черкесские варианты, в которых утверждается древность рода Аледж, но эта черта выявляется здесь лишь для того (sic!), чтобы Дух жатвы смог им доверить семена проса.

Нарисованная картина основана на незнании как осетинских реалий, так и данных эпоса. У осетин — мусульмане они или христиане — других официальных жрецов, кроме имамов или попов, не существовало, а при отправлении актов народной религии священнодействовали главные лица — в роду, в селе[2]. В том же смысле общество нартовских героев — всецело светское: ни одному из трех родов не принадлежит «роль жречества».

Кроме того, в том, что касается взаимоотношений трех родов, в этом обществе — равенство. И хотя продолжает проявляться в каких-то тонкостях древняя иерархия функций, все же у мудрых нет преимущественных прав перед сильными, ни у сильных перед богатыми.— Алагата — не больше «вожди», чем «жрецы». Если какие-то персонажи и играют роль вождей — по крайней мере предводителей в походах,— то скорее это выдающиеся личности первого или второго поколения рода сильных: старшие — Урызмаг и Хамыц, младшие — Сослан и Батраз.

Но вернемся к Алагата:

1. Они мудры, умны: такова их отличительная характеристика в противовес определению двух других родов[3], и забавно, что г-да Смит и Спербер опустили это недвусмысленное разъяснение осетинских сказителей. То, что zond — «ум», в нашем понимании, не покрывает всю деятельность Алагата, это очевидно, но он вводит этот род в ту же зону, где расположены обряды, с одной стороны, суждения — с другой, короче говоря, то, что сохранилось в эпосе от общей религии и общественного права.

2. Культовые акты у Нартов, как и у осетин,— это прежде всего возлияния: «куывд» — «праздник, пир», — отглагольное существительное от «кувын» — «молиться»[4]. Каждый род, каждый человек устраивает куывд на свое усмотрение и приглашает на него в определенных случаях другой род. Иное дело — «приемы» у Алагата: их дом — место собрания всех Нартов в целом; и, по-видимому, не от Алагата зависит, состоятся или нет эти собрания: основная обязанность рода — устроить «куывд». На таких собраниях, как и в реальной жизни, за каждым столом — свой старший, и роль старшего поручается самым по-

---

[2] См. с. 154, примеч. 72.

[3] МЭ, I², с. 458 и примеч. 1. Воспроизвожу здесь это определение (записанное Тугановым по-дигорски): «Бор(и)ата были богаты скотом (фонсæй хъæздуг», Алагата были сильны умом (зундæй тухгин), Ахсартагката отличались храбростью (бæгъатæр) и были сильны людьми (хъæруагин лæгтæй)». О «зонде» см. МЭ, I², с. 493—496.

[4] См. с. 52 и далее, с. 177 ср. в тексте Квинта Курция, цит. выше, с. 134: *с друзьями* же «вместе мы пользуемся чашей, *возливая вино богам*».

четным из гостей. Но обязанности руководства остаются за родом Алагата. Алагата решают, например, когда именно внести хранимую ими волшебную чашу, и устанавливают условия «состязаний», которые происходят во время бражничанья[5].

3. Что же касается последних свидетельств правовой, т. е. политической, стороны функции Алагата, сгруппированных мною в части первой книги «Миф и эпос», то мои критики попросту начисто о них забывают[6]. В сказаниях Северной Осетии о них говорится мало, но нельзя пренебрегать текстами, собранными в Южной Осетии, а также черкесскими заимствованиями. Согласно первым, «самыми честными судьями» признаны старик из рода Алагата и не-Нарт, старик из рода Бицената — их-то и приглашают для третейского судейства. У черкесов нарты собираются в доме Аледжа совсем не только для попоек, но для разрешения всех важных дел, и я уже цитировал резюме Гадагатля об этих традициях в целом.

> Именно в доме Аледжа нарты разрешают свои дела и споры и воздают почести смелым и великодушным нартам, вынося окончательные решения.

Более того, именно в доме Аледжа специальное собрание постановляет, когда приходит время предать смерти каждого старика, и именно к ним в дом «приносят» приговоренного к казни.

Наконец, считается, что род Аледжа произошел от древней и загадочной личности, иногда отождествляемой с «пророком Иисусом», во всяком случае — от предка-вождя, и из-за этого-то Аледж и избран хранителем (в специальном медиом амбаре) семян проса, переданных сообществу нартов Духом жатвы: сие почетное поручение вовсе не превращает Аледжа в того, кто использует семена как пахарь, точно так же как оно не могло бы превратить в земледельца, скажем, его соперника Гылахстена, то есть осетинского Челахсыртана, известного только как воин[7].

Вот то, что скрывается за zond и сопутствует ему: нравственное и духовное превосходство, присущее роду Алагата.

Эту подборку доводов Смит и Спербер предпочли игнорировать и подменили ее конструкцией, построенной по собственному разумению на основании произвольного толкования двух фактов:

1. Согласно сборнику «Нарты кадджытæ», три нартовских рода размещены на разной высоте на «горе Нартов»: «Верхние

---

[5] См., например, ЛН, 25а, с. 96 (Дз. Шанаев, ССКГ. V, 2, 1871, с. 5—9, история под названием «Алагата»).

[6] МЭ, I², с. 465—466, 468—469, 472—477.

[7] МЭ, I², с. 474.

Нарты» населены сильными — Ахсартагката; «Средние Нарты» — мудрыми — Алагата; «Нижние Нарты» — богатыми — Бората.

2. Из двух аспектов богатства в нартовских сказаниях скотоводство почти не упоминается, а земледелие — очень мало. Во всяком случае, богатство иосителей третьей фуикции исчисляется лишь в стадах. И, однако, земледелие существует, поскольку Нарты потребляют хлеб и пиво, и к тому же среди духов существует «Покровитель зерновых».

Чтобы обыграть первый факт, г-да Смит и Спербер ссылаются иа то, что продукты питаиия разного типа соответствуют разным уровням: на самом верху, в лесу, водится дичь; на середине горы поля покрыты хлебами; виизу долиии и море позволяют заииматься скотоводством и торговлей.

Чтобы обыграть второй факт, Смит и Спербер ссылаются иа одну из основных упомянутых выше обязаниостей рода Алагата, или «Средних» Нартов: этот род устраивает для Нартов огромиые праздники-бражничанья.

Сочетание двух посылок, говорят они, порождает третью: живущие посредиие, в зоие под вывеской «зериовые», Алагата, должио быть, сами и производят продукты для устраиваемых ими пиров, так что эти псевдомудрые, видимо, на самом деле — земледельцы. Отныне функциоиальная картииа трех родов должиа выглядеть так: охотиики, земледельцы, скотоводы. Три якобы существующие индоираиские фуикции — воины, мудрые, производители — упраздняются одним махом.

Все посылки в этой системе доказательств ложиы или искусствеииы.

1. Как описывается во всех сказаниях, трн квартала нартовского селеиия (а существует лишь одио селение, которому покровительствует один дух[8]), соседствуют друг с другом: можно быстро пройти из одного квартала в другой, а беды, обрушивающиеся на один квартал, постигают и другие. Если кварталы и расположены на разных уровиях одной и той же «горы Нартов», то оттого, что эта «гора» иевысока — нигде иет ее описаиия — и нет никаких иамеков на то, что либо сами кварталы, либо их окрестности различаются по пейзажу[9].

2. Нарты охотятся повсюду: и в высоких ущельях, конечио, и в долине; говорить, что «зоиа», «едииственная зона» деятельиости Ахсартагката располагается иа вершиие, можио только из предвзятости.

3. Все Нарты, как и все кавказцы, реальные или вымышлеиные, охотятся, как, например, карлики Бицента. Кроме того, все Нарты участвуют в коротких или длительиых походах

---

[8] См., например, КГ, с. 217—218.

[9] Это срединное положение носителей первой функции, из которого Смит и Спербер извлекают столь далеко идущие выводы, составляет одну из обычных конфигураций в трифункциональных триадах. См. МЭ, II, с. 256, примеч. 3.

(балц), в набегах: о том же Бурафарныге, самом типичном из богачей, Бората в одном месте говорится [10]:

> Одиажды Бурафарныг, **возвратившись из годичного похода**, пожелал задать большой пнр. Из одиого ущелья он велел пригнать стадо быков, из другого ущелья — стадо бараиов. Закололи всех животиых, и Нарты из Нижией Деревии собрались на пир, настоящий иартовский пир.

Соответственно все Нарты в какой-то степени участвуют в пастушеских обязанностях: знамеиитый рассказ о том, как Сослан одерживает трудную победу над «двумя сыиовьями Тара», иачинается с того, что на весь нартовский иарод обрушивается бедствие: в суровую зиму Нарты ие зиают, куда им погнать скот на пастьбу; Урызмаг указывает на страиу сыновей Тара, находящуюся на берегу моря.

> Зимой трава там доходит до колен, и что за густая трава! Если наш скот попробует там пастись, его уже ие удержишь. Но трудно и опасио идти туда, потому что сыновья Тара — два брата Мукара и Бибыц, и если иаш скот ускользнет от одного, то ои не уйдет от другого.

Так вот Нарт, который поведет туда скот на пастьбу, ие будет принадлежать к роду Бората, ои будет один из двух великих «младших» в роду сильиых, роду Ахсартагката,— Сослан [11].

Наконец, каждый иартовский род, каждая чета устраивает по разиым случаям пиры-бражиичанья — либо только для своих, либо для своего квартала (мы видели пример того у Бурафариыга), либо чтобы чествовать (или замаиить в западию) другой род (история ссоры Ахсартагката и Бората изобилует такимн приглашениями).

Фуикциоиальное различие трех родов, следовательно, ие исключает того, что каждому из них зиакома и специализация других. Только каждый род *отличается* по одиой части: Ахсартагката — самые сильиые и самые храбрые, Бората — самые богатые; Алагата — самые умиые и к тому же задают пиры-возлияния обязательно и для всех, а это — последиие проявлеиия или пережитки обязаиностей служителей культа.

4. Что касается земледелия, то попытка приписывать его методом исключеиия роду Алагата ие подкрепляется существующими данными. Верно, что в сказаниях не уточняется, откуда берутся растительиые элементы угощения на иидивидуально или коллективно устраиваемых пирах Нартов, при которых очень редко упоминаются зерновые. Но эпос — ие экоиомический трактат и не трактат по социологин или политике. Схе-

---

[10] КГ, с. 182.
[11] КГ, с. 83—84.

мы сказаиий ие рассчитаиы на то, чтобы давать исчерпывающие позиания в этих областях, оии не являют собой точную копию действительности: например, во времена Геродота наряду со скифами-кочевниками существовали скифы-пахари, и, одиако, когда в рассказе о происхождении перечисляются предметы — символы функций, упавшие с неба перед сыновьями Таргитая, то третью фуикцию обозначает лишь плуг с ярмом, то есть только орудие пахоты; зато в перечие потомков сыновей Таргитая ту же третью функцию представляют *Gaučaṅhra (катиарои, котиери), связаиные с *Drvāspya (траспии) — имеиа, повидимому происшедшие от назваиия быка, упоминаемого вместе с лошадью и, значит, рассматриваемого как предмет скотоводства [12]. Можно, кроме того, думать — по аналогии с только что сказанным об охоте и скотоводстве (§ 3) и отталкиваясь от многих тем иартовского эпоса (например, тема о том, как божества наделяют различными дарованиями Сослана, о гибели Нартов), — что каждый из трех родов в большей или меньшей степени участвует в выращивании зерновых.

Зато есть веские причины связывать земледелие в целом и его основные успехи с родом, представляющим третью фуикцию, — Бората богаты стадами: у Покровителя зерновых, Хог (или Xwar) ældar есть сын, имя которого Bur-Xor-Aly (Bur Xwar Aly) — «Али бурых зерновых» роднит его с Бората или с главным в роду — Бурафарныгом. Более того, в «Памятниках...» (вып. III, с. 24) дается другое имя его отца — Burælærnyjy fyrt Bur-Xor Aly, и таким образом Бурафарныг отождествляется с Покровителем зерновых [13].

Наконец, неправомерно относить Покровителя зериовых к роду Алагата под тем предлогом, что в одном эпизоде ои проникает в чашу Нартамонга, храиимую этим родом [14]: ведь он идет на эту хитрость без ведома хозяев, только одиажды, чтобы подслушивать, и именио тогда, когда наступает момеит услышать похвальбу Нартов и выявить таким образом убийцу своего сына, каковым, естественно, оказывается Батраз — сильиейший из сильных, личный враг всех Бората и богатейшего из богатых, Бурафариыга.

Вывод: Алагата и в самом деле род, носитель «зоида» и его общественных проявлений, а ие род людей, особо сведущих в земледелии; земледелие в той слабой степени, в которой оно представлено, присовокупляется к скотоводству как одио из достояний Бората.

Г-да Смит и Спербер позаботились об узакоиеиии своего предприятия, сделав следующее принципиальное заявлеиие:

---

[12] См. выше, с 147—148.
[13] Абаев, ИЭСОЯ, I, с. 273—274.
[14] См. ниже, с. 177.

Тот факт, что до сего времени критика щадила или просто обходила стороной труды Дюмезиля, отчасти объясняется громадной эрудицией автора, особенно в области индоевропейской древности, в которой этнологи редко когда компетентны. И все же проблема, стоящая перед нами, не непривычна: мы знаем о тробрианах только из работ Малиновского, о тикопийцах — только из работ Фирта, но это не мешает нам ни пользоваться анализом этих авторов, ни оспаривать его — не на основании данных, почерпнутых в другом месте, но благодаря тому, что в гуманитарных науках данные никогда не втискиваются в рамки анализа и могут равно послужить его опровержению, ибо в ремесло антрополога входит чуткое отношение к определенной внутренней стройности, изложение того, что установлено твердо, что гипотетично и что сомнительно, и использование всего этого в том виде, в каком оно есть. Не желая оставлять ни малейшего повода к сомнению, прибавим: из всех разобранных Дюмезилем материалов те, которые мы собираемся пересмотреть, ближе всего к компетенции этнологов, поскольку дело касается эпических сказаний о героях Нартах, сказаний, которые еще недавно передавались кавказцами-осетинами изустно. Так вот, когда пытаешься составить суждение о центральном открытии Дюмезиля, то прежде всего представляются проблематичными выводы, сделанные им из этих сказаний.

Как мне утешить тробриан и тикопийцев? Разве что заверить их в своей симпатии... Что же касается осетин, то мы видели по высказываниям об их эпосе, к чему приводит такого рода контроль и «использование». Я бы и впредь молчал по поводу этих просчетов, если бы их не стали превозносить в École как пример надежного и плодотворного подхода: об этом недавно с чувством высказывался Марсель Детьен в начале своей — кстати, привлекательной — книги, в которой он тот же метод применяет к Греции, но с лучшей осведомленностью [15].

...Пьер Смит и Дэн Спербер показали, что с точки зрения структурного анализа мифы представляют собой не только классификации, не только речь о логике предложений, материал и орудие которых суть огонь, приготовление пищи, животные и растения, но что мифы — это в то же время некое знание о категориях и о мире.

École бы следовало быть разборчивее при выборе канонических писаний.

---

[16] Dionysos mis à mort, 1977, с. 31 и примеч. 11.

XIV. БЕРЕМЕННОСТЬ ХАМЫЦА И НЕДУГ УЛАДОВ

Хотя болезнь Хамыца и ее причина — оскорбление сверхъестественной женщины, дочери Донбеттыра или Бицента,— напоминают о недуге эиареев и его причине — оскорблении Афродиты, тем не менее различия существенны. И на этот раз возникает впечатление, что эпос, свободный в развитии действий, довершил картину, которая у скифов существовала лишь в эскизе, да и не могла существовать иначе: «женская болезнь» Хамыца — не конец, а начало действия, это беременность, подготавливающая то главное, что энареи были не в состоянии совершить,— рождение стального героя. Возможно, произошел сплав трех тем: эиареи (взята из опыта); зародыш, перенесенный в тело отца (маленькая драма, встречающаяся и в других мифологиях, начиная с греческой); наконец, тема, которую можно вкратце назвать рождением Афины: ведь, подобно этой вооруженной богине, главный герой нартовских сказаний рождается не от матери, он проходит свое внутриутробное развитие между лопаток или в черепе достославного мужа. Я бы даже допустил, что сочетание двух последних тем — а они обе подходят воинственному и грозному персонажу — произошло уже у скифов — применительно либо к богу Аресу, либо к герою — предшественнику Батраза, и что беременность мужчины, которую Зевс в отличие от Хамыца переносит без каких-либо неудобств, считалась болезнью только ввиду зрелища эиареев или воспоминаний о них. Однако недавно мы получили веское основание не расчленять таким образом легенду.

В 1934 г. Жозеф Вандриес истолковал болезнь энареев совсем иначе[1], и, если бы его объяснение оказалось приемлемым, оно могло бы быть распространено на беременность Хамыца. По мнению Вандриеса, Геродот, должно быть, плохо понял. На самом деле речь, вероятно, шла о куваде, то есть об очень распространенном обычае, который состоит в том, что, когда женщина рожает и в последующие дни, отец ребенка симулирует муки и поведение матери, чтобы отвлечь на себя, ничем не рискующего, возможные козни злых духов и колдунов.

---

[1] «La couvade chez les Scythes» — CRAIBL, 1934, с. 329—339.

Не думаю, чтобы Вандриес был прав. Ведь древние прекрасно разбирались в том, что такое кувада, и не обманулись бы на этот счет, и, кроме того, «женская болезнь» энареев везде изображается как подлинное, а не наигранное изменение физического состояния василевсов, да и Хамыц стал восприемником своей жены на самом деле — она исчезла тотчас же после того, как подменила себя мужем. Однако между делом Вандриес предложил интересное сопоставление, более интересное даже применительно к Хамыцу, о котором он не думал, чем к энареям: своя «женская болезнь» и свои «двуполые» есть в ирландском эпосе. В 1969 г. вопрос во всей его широте был снова поднят Жоэлем Грисваром, и лучшее, что мне остается сделать,— это процитировать основное из его высказываний и выводов [2].

Самая загадочная, а может быть, и самая характерная черта ирландского цикла об уладах, черта, проходящая красной нитью сквозь всю знаменитую эпопею «Táin bó Cuailnge» («Похищение божественного быка и коров из Куалиге») и служащая одной из пружин драматического действия, состоит в том, что воины Ульстера обречены раз в жизни в течение «девятью двенадцати часов» испытывать муки деторождения. Это девятеричное искупление, при котором у мужчин остается не больше сил, чем у рожениицы, передается от отца к сыну в девяти поколениях. Эта забавная «женская болезнь» — следствие проклятия, о происхождении которого рассказывается в странной истории под названием «Воины Ульстера в родовых муках, или девятеричный недуг уладов» [3]:

Однажды богатый и вдовый крестьянин по имени Круиниук или Круиху, то есть «круглый пес», увидел, как к нему в дом вошла прекрасная юная женщина; не говоря никому ни слова, она умело взялась за работу дома и на скотном дворе; образцовая хозяйка, щедро наделившая детей и слуг пищей и одеждой, она осталась жить с Круиниуком. Через некоторое время она забеременела, и срок разрешения наступил тогда, когда состоялось великое собрание уладов; каждый улад должен был присутствовать на этом собрании, если только его не удерживало что-то очень важное, как жену Круиниука. Крестьянин, стало быть, собирается пойти туда один. В момент его отъезда жена советует ему не говорить неосторожных слов. (В другом варианте молодая женщина запрещает мужу говорить о ней на празднике; если он ослушается, она вы-

---

[2] «Romania», 90, 1969 (см. выше, цит. ст.), с. 307—308

[3] Грисвар излагает рассказ по переводу Д'Арбуа де Жюбэнвилля «Cours de littérature celtique», 5 (L'épopée celtique en Irlande)», 1892, с. 320—325. Другой перевод см. в моей IR 607—610.

нуждена будет его покинуть.) Когда на игрищах колесница короля одерживает победу в бегах, Крунниук начинает хвалиться, что его жена бегает быстрее королевских лошадей. В раздражении король принуждает Маху (так зовут женщину) бежать наперегонки с его конями, несмотря на все мольбы бедной женщины, которая уже чувствовала приближение схваток и просила отсрочить состязание. Не внимая ни ее мольбам, ни ее проклятиям, властитель и зрители подают знак к началу бега. Маха побеждает, но, добежав до цели, она производит на свет двух близнецов. И во время родов она испускает такой крик, что словно завораживает всех слышавших его мужчин. Дело в том, что Маха была феей, дочерью Странного, сына Океана, и начиная с того самого дня все воины были обречены на то, чтобы раз в жизни в течение пяти дней и четырех ночей терпеть родовые муки. И когда Медб захватила Ульстер, чтобы завладеть быком из Куалнге, все жители мужского пола лежали в постели, поверженные своей девятеричной болезнью, кроме Кухулина, который вынужден был один противостоять захватчику.

Эта необычная легенда — в том виде, в каком она здесь представлена, то есть в той форме, в какой она сохранилась в манускриптах, донесших ее до наших дней,— заключает в себе несколько неясностей: во-первых, нам так и остались неизвестными соображения, которые побуждают Маху давать мужу перед его отбытием на собрание такие советы; во-вторых, бахвальство Крунниука — «Моя жена бегает быстрее» — выглядит совершенно беспочвенным, и только a posteriori, уже после победы молодой женщины на состязании, оно представляется нам обоснованным... хотя и не было таковым, потому что до тех пор в тексте не было и намека на феерический характер персонажа. Эти неясности рассеивает нартовское сказание, и для нас оно тем более интересно, что повествует о рождении самого Батраза.

Здесь Грисвар излагает цитированный нами выше вариант (с. 214—216)[3а] осетинского сказания и продолжает[4].

Из сопоставления двух текстов мы можем заключить, что в первичной версии Маха, как и мать Батраза, вероятно, также имела двойное обличье, если не двойственную природу: и быстроногое животное (заяц, лань, пр.), и в то же время человеческое существо (или божество во пло-

[3а] Имеется в виду вариант, записанный Г. Шанаевым, (ССКГ, IX, 2, 1876, с. 1—9). В наст. изд. с. 212—218 опущены: на них автор повторяет и развивает мысли, изложенные им по этому поводу в статье 1946 г. «Скифские энареи и беременность Нарта Хамыца» — см.: «Осетинский эпос и мифология», с 132—137 (*примеч. пер.*).

[4] Цит. ст., с. 308.

ти). Этим объясняются ее советы мужу быть осторожным и его неуместные высказывания.

В одном из вариантов сказания жена Хамыца днем живет в коже лягушки, а ночью сбрасывает ее. Однажды, когда Хамыц отправляется на собрание Нартов, он кладет в карман жену, не обращая внимания на ее предупреждения. Догадавшись о том, что в своем кармане Нарт прячет жену, Сырдон оскорбляет и его, и дочь Донбеттыра. Отныне она не сможет больше жить с Хамыцем и, будучи беременной, вдувает ему в спину между лопаток зародыш, который носила в чреве; образуется вздутие, откуда позднее появится на свет Батраз.

Отмеченное соответствие вызывает волнение: перед нами — один и тот же мифологический рассказ: божество, дочь или внучка бога моря в силу таинственного стечения обстоятельств выходит замуж за смертного. Эта женщина проявляет себя образцовой «хозяйкой дома», отличается щедростью — вплоть до того дня, когда, беременная, она из-за неосторожности мужа подвергается оскорблению в связи с ее «мелюзиновым» положением и вынуждена возложить на одно или нескольких лиц мужского пола тяготы беременности или родовых мук. Во всяком случае, г-н Ж. Дюмезиль весьма разумно сопоставил чудесное рождение Батраза с одним местом из Геродота, которое подкрепляется ссылками на другие источники, а именно: Геродот, 4, 67; Гиппократ. О воздухе, воде и местности, 22; «Никомахова этика», 7, 7.

«В главе 105 первой книги Геродота сказано, что скифы во время своего победоносного шествия по Малой Азии взяли сирийский город Аскалон и оставили его, не причинив ущерба, кроме того, что несколько отставших отрядов ограбили храм Небесной Афродиты...». И историк заключает: «Грабителей святилища в Аскалоне и всех их потомков богиня наказала, поразив их навеки „женским" недугом. И не только сами скифы утверждают такое происхождение их болезни, но и все посещающие Скифию могут видеть страдания так называемых энареев».

Как бы мы ни толковали названный факт цивилизации (женоподобные вожди или колдуны, симулирующие женственность, месячные, беременность и пр.), эта «женская болезнь», поразившая скифских «василевсов» в наказание за оскорбление божества, которое рождено морем и имеет отношение к половому влечению, примыкает — в свете осетинского сказания — к таинственному недугу уладов; она представляет своего рода этнографическое дополнение к сказанию о рождении Батраза; она восстанавливает исконное равновесие между ирландским рассказом и кавказским сказанием; она составляет звено, позволяющее цепи замкнуться.

Этим точным соответствием между осетинским эпосом и эпосом ирландским — а по типу своему оно исключает заимствование — дополняется многообещающая подборка, из которой мы уже приводили несколько примеров [5]. Но надо подчеркнуть, что существует важная разница в том, как разрабатывается двумя эпосами одна и та же тема: осетины — и, несомненно, еще скифы — приспособили ее к истории рождения грозного бойца, ирландцы использовали ее в рассказе, относящемся к «третьей функции». В самом деле, Маха, жена Крунху,— это третья из трех Мах, та, которая в противовес пророчице и воительнице дарит изобилие и представляет плодовитое материнство [6]. Возможно, этим объясняется главное расхождение между двумя рассказами: у осетин оскорбленная женщина, прежде чем исчезнуть, переправляет зародыш в тело своего героя-мужа и тем самым наделяет его «женской болезнью» в виде беременности и родов; у ирландцев оскорбленная женщина сама доводит свою беременность до драматического разрешения и наделяет «женской болезнью» всех мужчин этого народа, не удостоив своего крестьянина-мужа даже упоминания.

---

[5] См. с. 64—70 и с. 95—97.

[6] «Le trio des Macha», 146, 1954, с. 5—17; то же, рассмотренное с иной стороны, в МЭ, I², с. 602—612 (во многом улучшено во втором издании: МЭ, 1973, те же с.).

ВОЛШЕБНЫЙ СОСУД

На больших пирах-возлияниях, которые задает для Нартов род первой функции, фигурирует волшебный сосуд или волшебная чаша Нартамонга, «Выявляющая Нартов»: поведение ее подтверждает подвиги, которыми поочередно хвастаются приглашенные. Сосуд этот, несомненно, ведет свое начало от той чаши, что использовали геродотовские скифы во время ежегодных пиров в каждом округе, устанавливая между воинами иерархию в зависимости от того, сколько врагов они убили. В той же роли чаша фигурирует в сказаниях народов, воспринявших нартовский эпос.

*В связи с другим названием чаши, Уац(ы)амонга, возникает проблема, относящаяся к употреблению религиозных терминов: поскольку слово wac- служит приставкой к именам нескольких духов — каково его значение? Может ли оно быть привязано к *vāč- — индоиранскому названию слова, обычно слова священного?*

Вслед за тем рассматриваются различные напитки, упоминающиеся в эпосе, их распространенность, значения их названий.

XV. ЧАША НОМАРХА И НАРТАМОНГА

Геродот описывает один обычай скифов, о котором давно уже грезят ревнители кельтских традиций[1] (4, 66):

> Раз в год каждый правитель в своем округе приготовляет сосуд для смешения вина. Из этого сосуда пьют только те, кто убил врага. Те же, кому не довелось еще убить врага, не могут пить вина из этого сосуда, а должны сидеть в стороне, как опозоренные. Для скифов это позорнее всего. Напротив, всем тем, кто умертвил много врагов, подносят по два кубка, и те выпивают их разом.

Устроитель, νομάρχης, не выступает как воин: он выполняет одну из обязанностей своей функции — функции политической и, возможно, религиозной. Во всяком случае, пир свидетельствует о минимуме социальной организации, выделяя в каждой географической группировке (каков бы ни был точный смысл νόμος) главенство — наследственное или нет — и массу воинов.

Означает ли выражение κιρνὰ κρητῆρα οἴνου, что вино смешивалось с водой, как в греческих чашах (κεράννυμι), или, может быть, тут глагол и существительное одного и того же корня составляют этимологическое единство? Вероятнее второе предположение: слово «чаша», несомненно, лишь приблизительно передает по-гречески нужное понятие, на скифском празднестве требовался «большой» общий сосуд, того же размера, что и «crētēra», но иного назначения; было бы в самом деле странно, если бы на собрании воинов стали разбавлять водой напиток славы, вино (по-скифски σανα-, по-осетински sænæ), предназначение которого — пьянить.

В последней фразе Геродота краски сильно сгущены. Видимо, следует понимать так, что удостоившийся упомянутой чести держал два (σύνδυο) кубка, по одному в каждой руке, если только для этого случая не изготовлялась пара соединенных друг с другом кубков, которые пьющий опорожнял в столь быстрой по-

---

[1] О Нартамонга, кельтских кубках и котлах, чаше Грааля см.: ЮМК, I, 1941, с. 228.

следовательиости, что можно было назвать это ὁμοῦ, т. е. залпом [2].

Назначение празднества — официально констатировать, засвидетельствовать подвиг, несколько подвигов или отсутствие таковых за каждым из присутствующих и установить, таким образом, между людьми иерархию.

Еще в 1882 г. Всеволод Миллер предложил рассматривать эту почетную чашу как предшественницу волшебного предмета — большого сосуда или большой чаши, которая фигурирует в иартовских сказаниях: Nart-amongæ (Narty-amongæ), или Wac(y)-amongæ, или просто Amongæ [3]. Второй элемент слова — название образующей части глагола ирон. амопун, диг. amonun — «учить, выявлять», который сам образовался из индоиранской приставки *ā, «ad» и иидоевропейского кория *men в смысле причинности, как в латинском (ad-)monere, немецком mahnen; стало быть, иазвание волшебиой чаши озиачает «выявительница» или «выявительница Нартов». Глагол амопун применяется очень широко, но, возможно, в древности у него была религиозная специализация, потому что архаическая форма его страдательиого причастия в прошедшем времени, выступающего в роли существительного amond, означает «счастье, удача» (обычно — в хорошем смысле, иногда — в плохом), то есть почти что fatum — «то, что было (по-религиозному) предвещено (хорошего)» [4].

Слово amond может относиться к будущему, предвещать счастливые или несчастные события (из чего можно заключить, что предки осетии знали понятие рока, предиачертания), но Амонга ведает лишь свершившееся и только удостоверяет своим сверхъестественным поведением, насколько точен объявленный самим человеком итог. И, вероятно, тот же, лишь слегка измененный корень с тем же значением содержится в имени привратника того Света, Аминона, который допрашивает новоприбывших и, если они говорят правду, впускает их в царство осетинского Гадеса, Барастыра, а если лгут — бьет их кровавой палкой.

Этимология Амонга обязывает считать основным то значение этого слова, в котором оно чаще всего встречается в нартовских сказаниях: чаша подает знамение и тем самым либо подтверждает заявления Нартов относительно совершениых ими подвигов, либо разоблачает лживость этих заявлений. Но подобный предмет подвержеи переосмыслениям — их не избегла и чаша Амоига. В 1962 г. по моей просьбе К. Е. Гагкаев про-

---

[2] Г. Штейн (1856) передает σύνδυο κύλικας как «singuli bina pocula», а ὁμοῦ — «aus beiden auf einmal». — R. W. Macan (1895): «The statement cannot be accepted quite literally. Could the meaning be that the drinkers in question have cups twice as big as those of the others, which are filled and emptied just as often?».

[3] «Черты старины...» — ЖМНП, август 1882, с. 162—163.

[4] В. И. Абаев, ИЭСОЯ, см. amond, amonyn (I, 1958, с. 51, 52).

смотрел фольклорные архивы г. Дзауджикау и прислал мне такой отчет.

Амонга — иногда просто чаша, которую поднимали на пирах, произнося тосты. В некоторых вариантах это большая посудина, всегда наполненная лучшими напитками; когда содержимое иссякало, она неизвестным образом наполнялась сама по себе, так что Нарты никогда не оставались без чудесного напитка.

В других случаях Амонга — ковш (осет. kwysy) с семью отметинами. Обычно никто, кроме Хамыца, не мог опорожнить его больше чем на три деления. Нарты пользовались им только сами и показывали его лишь тем, кого считали себе равными.

Нарты клялись именем своей Амонга (xordtoj ard — «ели клятву»), поэтому ее иногда называют Ardamongæ — «выявительница клятвы». Когда они сомневались в чьих-либо словах, они приглашали его выпить из Амонга, и, если речь говорившего была правдива, он выпивал содержимое до дна, если же он лгал — жидкость вскипала и переливалась через край.

Чашей Амонга пользовались на попойках, где собиралось либо несколько великих героев, либо весь нартовский народ и на которых происходили «состязания в рассказах о подвигах». Когда рассказ бывал правдив, жидкость поднималась и переливалась через край, когда же он бывал лжив, ничего не происходило.

Случается, что Амонга выносит свой приговор и иным образом. Вот один из способов, упомянутый в том варианте «Нарты кадджытæ», где Батраз похваляется поочередно тремя подвигами и все три раза — правдиво[5]:

Когда все кончили говорить, Батраз встал и постучал кнутовищем по Уацамонга: «Был я на охоте, шел вдоль горного склона и вечером убил семерых дуагов. Если я говорю правду, поднимись на колено к отцу моему Хамыцу!» Уацамонга поднялась с пола и опустилась на колено Хамыца. Постучал Батраз второй раз кнутовищем по Уацамонга: «Шел я вдоль другого горного склона и из утренних дуагов убил семерых. Если я говорю правду — поднимись до пояса Хамыца». Уацамонга поднялась с колена Хамыца до его пояса... Батраз в третий раз постучал по Уацамонга и сказал еще уверенней: «Шел я вдоль третьего горного склона и убил семерых Елиа и семерых Мыкалгабырта. Убил я и Бурхор-Али, сына Хлебного алдара. Если я говорю правду — поднимись к устам отца моего Хамыца». Уацамонга поднялась к устам Хамыца...

[5] КГ, с. 207—208; ЛН, № 16, с. 58—59 (Вс. Миллер, ОЭ. 1, 3, с 149).

Случается даже, что Амоига призвана быть судьей иа других состязаниях. На одиом из великих бражиичаний в доме Алагата между Сосрыко и Челахсартагом, сыном Хиза, вспыхивает ссора. Они бьются об заклад: выиграет тот, кто спляшет лучше. Они пляшут на полу, на краю стола, затем иа остриях мечей, но ни одии не побеждает[6].

> Тогда Алагата вынесли знамеиитую четырехугольиую чашу Нартов — Нартамонга. Сирдон наполнил ее разными напитками, змеями, ящерицами, лягушками, чем попало. Алагата сказали: «Тот, кто спляшет с Амонга иа голове и ничего не прольет, тот хороший танцор, кто же сколько-нибудь прольет, тот неважно таицует!» Сосрыко протанцевал и попроливал из чаши. Челахсартаг же, танцуя, вытаскивал из чаши то ящерицу, то змею и ударял ими о грудь Сосрыко. Когда он кончил плясать, то сказал Нартам: «Вы скажете правду или побоитесь? Кто сплясал лучше?» Нарты сказали: «Сосрыко танцевал хорошо, но ты еще лучше».

Если обратиться к тексту Геродота, можио видеть, в чем сказание отклоиилось от практики:

1. Чаша и кубок, право отведать и пить из иих были иа первых порах лишь почестью; желание участвовать в этом было заявкой, оспаривать правомерность которой мог лишь «глас народа» либо номарх. Напротив того, Амонга сама обладает чудесным могуществом и сама выявляет ложь и правду.

2. Во время скифских попоек не было явных состязаний, была лишь уже установившаяся трехступенчатая иерархия: сообразио с тем, сколько воин убил врагов — ии одного, мало или миого,— он либо ие пил вовсе, либо пил один кубок или два сразу. В нартовских сказаниях добавляют состязаиия между отдельиыми лицами — иногда жестокие — для того, чтобы выявить не «хорошего», а «лучшего».

Следовательно, в этих двух отношениях эпос, где дается простор воображению, превзошел обычай. Но смысл обычая, декорации, которые ему сопутствовали, сохранились: подобио тому как номарх ежегодио устраивал попойки с участием всех воинов, включая тех, кто должеи был «сидеть поодаль», ибо не совершил подвига, и в эпосе ие род воинов, не Ахсартагката задают празднество, а род мудрых, Алагата — Нарты первой функции[7]. Эта обязаиность и тот факт, что чаша Амонга храиится у них, ставят их в положение номархов: у Нартов, на всеобщих пирах, куда стекаются все три рода, пиры, которые заменяют для них отправление «нациоиальиого» культа,— не будем забывать, что кувд одновременно означает и «молитву» и

---

[6] ЛН, № 25, с. 96 (Дз. Шанаев, ССКГ, 5, 2, 1871, с. 5—6).

[7] См. с. 162.

«пир» — гостей принимают Алагата, они же руководят состязаниями, решают, в чем должны состоять испытания и каковы должны быть правила.

К тому же возможно, что и во времена Геродота эпос, сказание могли поведать об этих compotationes, равнозначных census, много такого, чего историк, обращавший внимание лишь на обычаи, не отметил. Вспомним, как Индра завладел сомой, как Одини заполучил хмель поэзии; вспомнить об этом есть тем больше оснований, что наряду с Амонга в иных текстах говорится о «котле», затем о «ковше» Нартов — их Батраз завоевывает теми же правдивыми словами, той же законной похвальбой, которые в цитированном выше тексте вынудили Амонга подняться [8].

> Нарты сообща владели замечательным котлом для пива. Когда несколько человек одновременно хотели им воспользоваться, то часто возникали ссоры. Тогда они решили отдать его в полную собственность тому среди них, кто сумеет вскипятить там воду без огня, одними словами. Они собрались, наполнили котел льдом и с утра до вечера пытались сотворить чудо.

Все терпят неудачу. Появляется Батраз, объявляет, что убил семерых Уацилла, затем семерых Уастырджы, затем семерых Макалгабырта, и при упоминании каждой статьи этого баланса желаемый процесс продвигается на одну стадию: сначала тает лед, затем поднимается пар, затем вода в котле начинает вскипать, разбрызгиваться по сторонам. Батраз берет котел и уносит его домой. К котлу не замедлит присоединиться и ковш, завоеванный сразу же по свершении подвига.

В черкесском эпосе «кубок белого вина» (sene-f-k"ade) играет меньшую, но похожую по значению роль. В частности, он появляется в сказании о Пэтэрэзе. Свойство кубка — переливаться через край, когда кто-нибудь, наклонившись над ним, делает правдивое заявление. Все герои терпят неудачу, и один только Пэтэрэз преуспевает [9]. Похожий предмет был отмечен в балкарских и карачаевских версиях, черкесское происхождение которых не вызывает сомнений, но, по-видимому, более всего внедрилась Амонга в Абхазии. В сборнике «Приключения» есть на этот счет длинный текст, который, кажется, неизвестен на Западе. Вот он целиком [10]:

> Виноградники нартов были обширны, славились обильными урожаями. Виноделием занимался нарт Сит. Он знал свое дело, как никто другой.

---

[8] ЛН, № 42, с. 137—138 (Кайтмазов, СМК, VII, 2, 1889, с 3).
[9] См. с. 29—30.
[10] Прикл., с. 187—191.

Хранилось вино в глиняных кувшинах. По ту и эту сторону Кавказского хребта, пожалуй, нет места, где бы люди не находили в земле остатки нартских кувшинов. В них очень удобно было держать вино: со временем оно делалось ароматным, точно земляника, долго сохраняло свежесть и вкус винограда.

Кувшины были разной величины. Те, которые побольше, имели собственные имена: Вадзамакят, Хямхуа, Авадзакят, Агдзакят. Самым большим, великим кувшином считался Вадзамакят. Он вмещал шестьсот обычных нартских кувшинов, употребляемых для воды.

Надо сказать, что Вадзамакят не был простым глиняным кувшином. Он отличался свойствами, тайна которых не раскрыта до сей поры. Следует знать, что Вадзамакят изготовили особым способом. Как и кем — это тоже неизвестно. Вино Вадзамакята обладало особой силой: выпив его, нарты становились еще более могучими. Говорят, что клали в этот кувшин разрубленную красную змею. Но где водится эта змея — никому не ведомо. Вот еще одно удивительное свойство Вадзамакята: сколько ни черпай вина из него — оно не убывало.

Все это, разумеется, создавало великую славу этому нартскому кувшину. Если нарты поклялись возле него, значит, так тому и быть: никакого отступления! Да, священный был кувшин этот Вадзамакят! (...)

Как ни дружили между собой нарты, как ни были они спаяны родственной кровью, но пошло меж ними это самое «мое-твое». Пришлось им поделить отцовское добро и разграничить это «мое-твое». Что делать? Такова жизнь.

Сасрыква сказал так:

— Я ничего не хочу из отцовского добра — дайте мне только Вадзамакят. И ничего другого я и не возьму!

Скажу прямо: каждый из нартов хотел того же самого. Сасрыква опередил их. После его слов никто не обмолвился о кувшине, но и отдать его младшему брату тоже никому не хотелось.

Одним словом, Вадзамакят стал причиной горячих споров. Спорили день, спорили два. Долго спорили братья. И вот Сасрыква сказал:

— Давайте решим дело так: пусть каждый из нас расскажет о своих подвигах. Самый удивительный подвиг заставит заклокотать вино в Вадзамакяте. Тому и достанется кувшин.

Говоря это, Сасрыква был убежден, что кувшин достанется именно ему; ибо кто из братьев мог сравниться с ним геройскими подвигами?

Первым стал возле кувшина старший из братьев — Сит. Он долго рассказывал о своих подвигах, но вино и не думало клокотать. Вслед за ним его место по старшинству

заннмали остальные нарты, но вино оставалось спокойным, как молоко в глиняной посудине.

Пришел черед Сасрыквы. Он занял место своих братьев и с пылом рассказал о своих подвигах. Воистину это были геройские подвиги! Рот разинешь, слушая о них, обо всем на свете позабудешь.

Но вот незадача: не заклокотало вино. (...)

Здесь же недалеко от кувшина стоял работник нартов по прозвищу Бжеиква-Бжашла, что означает Получерный-Полуседой. Мужественным был этот человек, больше того, он был героем. Но никто не знал об этом, кроме матери нартов великой Сатанеи-Гуашн.

Сатанеи-Гуаша сердцем чуяла беду, угрожавшую ее сыновьям в дни многотрудных походов. И тогда она вызывала Бженкву-Бжашлу, окрашивала всю его одежду, лицо, ноги, руки наполовину в белую, наполовину в черную краску и посылала на подмогу сыновьям. Исполнив свой долг, не открывая своего имени, Бжеиква-Бжашла возвращался домой. Так и не знали нарты, кто их таинственный друг.

Видит Бжеиква-Бжашла, что никому из нартов не достанется Вадзамакят. И обратился тогда он к братьям:

— Дайте и мне слово сказать.

Нарты удивились:

— Тебе слово? Да что ты можешь сказать? Ну если не лень — говорн. (...)

Едва выговорил работник нартов последние слова, как заклокотало вино в кувшине Вадзамакят, словно разложили под ним огонь.

Нарты очень удивились, а разгневанный Сасрыква, напрягая силы, вытащил из земли кувшин Вадзамакят. И он сказал так, обращаясь к кувшину:

— Ты повинен в наших раздорах. Не будет тебя — не будет и споров меж нартами!

И он столкнул кувшин с перевала в сторону Апсны. И покатился Вадзамакят, и разбился он вдребезги в середине Апсны.

Так завершился этот спор о великом кувшине нартов.

На дне Вадзамакята оставались виноградные косточки. Эти косточки рассыпались по земле Апсны, и выросли из них виноградные лозы. И назывались они нартскими лозами. Не было в мире вина лучше того, чем вино, добываемое из нартских лоз, но — увы! — выродился этот виноград, нет его больше в Апсны.

Название главного сосуда выглядит в своей первой части как заимствование искаженного осетинского (W)ac(y)amongæ,

то есть как непосредственно пришедшее из Осетии [11]. Тот факт, что победителем в испытании выступает Получерный-Полуседой вместо Чумазого, который неизвестен в абхазских сказаниях, также перекликается с осетинским сказанием, которое мы цитировали выше и где в ордалии Амонга преуспевает Батраз. Но зато заключение, в котором кувшин, брошенный Сасрыквой, оставляет в Абхазии семечки прекрасного винограда, смыкается с кабардинской легендой, где нет речи о чудесном k''ade, но где тот же герой, присутствовавший на небе при пире духов, бросает на землю сосуд, содержащий вино, дотоле приберегаемое для хозяев мира [12].

[11] Наверное, ăз — деформированное осетинское (w)ас-, но k'at напоминает черкесское k''ade.

[12] НКЭ, с. 34—36.

XVII. СКИФСКИЕ НАПИТКИ

Напиток, содержащийся в волшебной чаше черкесов,— это всегда sane, вино (sene-f[1] — белое вино). В осетинском эпосе как для наполнения чаши Нартамоига на общественных пирах, так и для того, чтобы оживить застолье в частных домах, употребляется разновидность исключительно крепкого хмельного напитка, rong'a, рецепт которого, очевидно, утрачен. Искусством приготовления его отличается Сатана. Благодаря этому искусству она, как повествует знаменитое сказание, повергает в отчаяние первую жену Урызмага, помешав колдовскими чарами брожению ронга, который преданная супруга заквасила к возвращению мужа из похода[2]. В. И. Абаев не так давно предложил интересную этимологию этого слова. Оно, вероятно, производное с окончанием на *-k от североиранской формы *frāna, соответствующей санскритскому слову prāna — «дыхание, жизненная сила», иначе говоря, «дух» в том смысле, в каком мы употребляем выражение «духовитый» (напиток). Слово перешло из осетинского в некоторые языки Южного Кавказа; rangi (мег. и груз. диал.), rang (сванский) означают напиток на медовой основе (taplis ghvino — «медовое вино»)[3].

---

[1] Для восточных диалектов кабардинского языка изданные на Кавказе словари (1955, 1957 гг.) дают другое объяснение слову sâne — «хмель, пьянящий напиток», а вино называют fâde — букв. «напиток» (кор. fe- — «пить» — зап.-черк., s°e-) на зап.-черк. соответствующее слово s°âte означает только «просяное пиво», тюрк. «буза», как и убыхское слово ʒ°atâ, образованное так же,— кор. ʒ°a- «пить»; но в кабардинских сказаниях о нартах в смысле «вино» употребляется еще и sâne (НКЭ, 1951, с. 34—36, изд. 1957, с. 36—38); что же касается тех кабардинцев и черкесов-бесленеевцев, которые эмигрировали в Анатолию в прошлом веке, то они утратили слово sane и для обозначения вина употребляют тюркское слово šerap, а все другие напитки, отличные от воды и молока, именуют fâde. Убыхи не знают sâne; они называют вино baqsmâ (тогда как по-черкесски bâqsme — водка, а на кабардино-анатолийском наречии maxsame — это просяное пиво, более светлое и менее густое, чем тюркская буза). Абхазцы называют вино а-ʳ°ə; поскольку абхазское ʳ° порой соответствует gh° в родственных адыгских языках (...), это слово можно связать с названием вина у народов Средиземноморья (груз. ghvino и т. д.).

[2] МЭ, I², 1973, с. 555—556, 559.

[3] Абаев, ИЭСОЯ, II, 1973, с. 421—422, см. rong — изложение сказанного в ОЯФ, I. 1949, с. 348—353.

Другой напиток западных индоевропейцев (и даже их древних родичей, хеттов) — пиво некогда носило в осетинском имя, ареал распространения которого простирался от Скандинавии до Грузии. Ныне пиво называется bægæny — словом, существующим и в иранских, и в тюркских наречиях, но не имеющим надежной этимологии. Однако в фольклоре и языке осетин сохранилось национальное слово ирон. ælūton, диг. ilæton, ælutоn, для которого информаторы Абаева привели три значения: «пиво особой варки», «густое пиво», «пиво, в котором вывариены курдюки или мясо» [4].

Столь разнообразный ассортимент пьянящих напитков послужил основанием для легенды, которая известна нам лишь в общих чертах. Вот несколько соображений, высказанных в 1967 г. в сборнике, изданном в честь восьмидесятилетия Юлиуса Покорного [5].

Героиня, имя которой, истолкованное неким ученым греком, по преданию, позволило узнать о том, как называется вино на языке «варваров», произошла из понтийского города Синопе. Легенду о другой героине сохранил схолиаст Аполлония Родосского (ad 2, 946), следуя иной традиции, использованной поэтом (948—956) (C. Wendel, Scholia in Ap. Rh. uetera 1935, c. 197)[6].

> Андрон Теосский говорит, что одна амазонка, бежавшая на побережье Понта, вышла замуж за царя этой страны, и, поскольку она пила много вина, ее прозвали Санапэ — это в переводе означает «много пьющая», ибо пьяные женщины зовутся sapapai на языке фракийцев, которым пользуются амазонки, что город затем также стал называться Санапэ, впоследствии искаженно — Sinôpê. А пьяница-амазонка, по словам Гекатея, покинула этот город и ушла к Lytidas.

Томашек, Die alten Thraker, 2, c. 19 (SB. d. Wiener Ak. 130, 1892, 2) заключил из этого, что фракийцы называли вино словом, все еще употребляемым в осетинском языке (диг. sænæ, ирон. sæn). Возможно. Но поскольку греки не всегда умели отличить фракийцев от скифов и поскольку легенды об амазонках относились не менее, а то и более, чем к Фракии, к Северному Причерноморью (и даже к Кавказу и Понту), можно думать, что этимология Андрона относится непосредственно к

---

[4] Там же, 1, с. 129—130, см. ælūton.

[5] Beiträge zur Indogermanistik und Keltologie, c. 29—31. «Vin et bière dans deux noms propres scythiques».

[6] В примечании Венделя (Wendel) к первой строчке этой небольшой справки (с. 197, 1, 8) можно найти ссылки на параллельные тексты (ср. также Ruge в начале статьи Sinope 2, Reihe III, 1927, col. 252) — все они опираются на Андрона и ничего не добавляют к пояснениям. Ни в одном нет указания, сделанного в конце Гекатеем. Варианты этих нескольких строк в манускриптах незначительны.

языку скифов — предков осетин. Во всяком случае, именно скифам приписывает Гесихий то же слово: *σάναπτιν [испр. Scaliger: σάναπην] τὴν *οἰνιώτην [испр.: οἰνοπότιν], Σκύθαι.

Поскольку географически предки черкесов примыкали к древним скифам, а иногда их даже включали в обширную общность племен, понимаемую под этим названием, они тоже могут быть привлечены к делу: самые западные из них называют вино Sáne (sáne ye-s°á.gh — «он пьет вино»), отсюда senâ-šhe — букв. «голова вина», «виноградник, виноградный край» (senâ-šhe.m be.w qə.pə.k''á.gh — «виноградник много родил») и т. д. Но греки, которые поддерживали постоянные связи с собственно скифами и свыклись с их языком, гораздо меньше были связаны с предками черкесов (керкетами, зигами и т. д.), которые, по-видимому, и две тысячи лет назад были столь же малодоступны для общения, как и в конце XIX в. перед русским завоеванием. Таким образом, пара слов sinope-σανάπη должна быть скорее в прямом смысле «скифской», «европейско-иранской», и вторым элементом, как и предложил П. де Легард и как это сегодня признано всеми (Фасмер, Абаев), должен быть иранский корень *pā̄(y) — «пить», кстати в осетинском не сохранившийся: σανάπη действительно означает «пьющая вино».

Последняя фраза в схолии Аполлония, добавление, сделанное Гекатеем к сказанному Андроном, не вызвало интереса в наше время. Между тем оно заслуживает внимания: ἡ δὲ μέθυσος Ἀμαξὼν ἐκ ⟨ταυτῆς⟩ τῆς πόλεως [scil. * Σανάπης, Σινώπης] παρεγένετο πρὸς Λυτίδαν[7] ὥς φησιν Ἑκαταῖος. Неизвестно, кто был этот Литидас, а Höfer в «Лексиконе», Roscher IV, I, стб. 308 (1909), см.: Sanape, даже задавался вопросом, о человеке ли тут шла речь или о месте[8]. Во всяком случае, слово примечательное: в то время как в Σανάπη содержится скифское название вина, в Λυτίδας — название пива.

Абаев посвятил монографию осетинскому ælut-оп[9], о кото-

[7] Λυτίδας — это написание принято в Laurentianus XXXII$_9$(XI в.), о котором Wendel пишет, с. X: «inter corporis scholiorum testes cum antiquitate tum bonitate maxime excellit». К тому же, учитывая обилие греческих слов, начинающихся с αὐτ-, Λυτίδας — lectio difficilior по сравнению с Αὐτίδας у Parisinys 2727 (XVI в.).

[8] Статья Sanape в RE. 2 Reihe, I, 1914, col. 2229, подписанная Nawrath,— шаг назад от статьи Höfer: в ней даже не упомянута фраза Гекатея. Вряд ли в древней Малой Азии существовало место под названием, начинающимся с Lyt-, либо человек с таким именем. Во всяком случае, ничего подобного нет у Луи Робера (Louis Robert. Noms indigènes dans l'Asie Mineure greco-romaine, I, 1963).

[9] ОЯФ, I, 1949, с. 338—347; к тому же ИЭСОЯ, I, 1958, с. 129—131, где автор так излагает ситуацию: «Пивоварение не получило широкого распространения среди кавказских народов. Из грузинских племен оно развито только у тех, кто соседит с осетинами: пшавов, хевсуров, мтиульцев, мохевцев. Роль пива в быту осетин, обязательность его приготовления при всяких общественных торжествах и на праздниках, а также на свадьбах, поминках и пр., наконец, способы и навыки его изготовления, древность связанного с пивоварением инвентаря (см. cægginag — «пивной котел») — все это говорит о давней и устойчивой национальной традиции в этой области».

ром мы только что упомянали,— эпическому и фольклорному названию разновидности пива, примыкающему к названию его в северных языках индоевропейского круга[10]: герм. *alu þ (др.-сканд. öl, англосакс. ealu ealod и т. д.), откуда путем заимствования (из гот. *alud в балтийских языках — лат. alus и т. д.), образовано в финском -olut, а ст.-слав. olй. В одном только фольклорном тексте на дигорском диалекте сохранился вариант ilæton[11], обе аномалии которого Абаев оправдывает, приводя параллельные примеры, и который свидетельствует о некоторой неопределенности начального гласного. Более того, слово перешло из аланского (древней формы осетинского) в грузинский в виде ludi, и лишь в одном диалекте сохранилось aludi, да у горцев-хевсуров отмечено мужское имя Aluda[12].

Древность слова надежно подтверждается существованием скифского собственного имени[13]: на одной надписи в Ольвии (II в.) появляется имя Ἀλούθαγος (суффикс *-aka, откуда столь частый в осетинском -æg), а оно параллельно имени Σάναγος, которое также отмечено в Ольвии и произошло от *sana-. Примечательно, что в Λοτίδας наблюдается такая же утрата начального гласного, как и в грузинском слове. Что касается второго элемента, то это может быть иранский корень *dā- — «давать», продолжающий жить в осетинском языке[14].

---

[10] Лингвисты не согласны друг с другом относительно взаимосвязи форм. Здесь я воспроизвожу доктрину Яна де Фриса в Altnord. etymolog. (Wörterbuch, 1961, с. 686, стб. 1). По мнению Абаева, слова балтийских языков (из которых, возможно, произошли некоторые слова финнской группы) вряд ли заимствованы из германских.

[11] Памятники, II, 1927, с. 127.

[12] См. полные данные у Ж. Шарашидзе: G. Charachidzé. Le symbolisme de l'arbre et de la vigne en Géorgie,— «Bedi Kartlisa», 23—24, 1967, с. 105—118 (116—118 о названии пива; alud — «отмеченное в горах, на западе, в Рача и на востоке от Тушетии, поскольку эти два района — пограничные в ареале распространения грузинских диалектов и в то же время здесь грузины и осетины дольше всего были в контакте»). К рассуждениям Абаева Шарашидзе добавляет следующее: «К тому же надо подчеркнуть, что данное заимствование было избирательным. В самом деле, грузины-горцы не взяли более распространенное название пива, bægæny, означающее обычный напиток. Они предпочли ælut-on, означающее божественное питье... То есть грузины заимствовали у своих соседей священное пиво, напиток, предназначенный для богов. Это существенное уточнение, ибо оно приводит к мысли о том, что не потребности питания побудили грузин-горцев заимствовать пиво, а потребности религиозного порядка — пиво прочилось на роль ритуального напитка (вина), употребление которого они вынуждены были прекратить из-за климатических условий».

[13] Абаев, ОЯФ, I, с. 153, 180, 341.

[14] Осет. dættyn — «давать» (сохраняет следы повторности действия) Думаю, что три последних слога имени скифского Посейдона Θαμιμασάδας (вар. Θαγι- — смысл? Герод. IV, 59) и, несомненно, те же три слога в имени царя Ὀκταμασάδης (там же, 80) означают также «дающий рыбу» — исходя из авестийского masya — «рыба», хотя это слово не отмечено нигде, кроме южных диалектов иранской языковой группы и, в частности, отсутствует в осетинском.

В осетинском есть два других слова: kæsag, этимология которого неясна, и для крупных рыб — kæf, которое характерно для североиранского и, как

Итак, предание, сохраненное Гекатеем, позволяет привести «пьющую вино» к «дающему пиво» и, я полагаю, представляет отголосок подлинной легенды.

Не только в языках легко совершается переход от одного пьянящего напитка к другому (sâne — «вино» у западных черкесов, у кабардинцев — «хмельной мед»; alus — это буквально «пиво», alu — «хмельной мед» на старопрусском; что касается ведического mádhu, греческого methy, производных от индоевропейского названия меда, то они означают другие напитки — сому, вино и пр.), но особенно в фольклорах и мифологиях часто формулируется или обыгрывается родство или взаимодействие этих двух жидкостей. Таким же образом переданная Диодором Сицилийским легенда об Осирисе объединяет вино и пиво, превращая второе в эрзац первого (I, 20): «царь»-цивилизатор, изобретатель вина, которым он одарил прежде всего Египет, научил затем виноградарству все страны, в каких оно только было возможно, «но, если где-либо земля не принимала виноградную лозу, он показал, как готовить напиток, который делается из ячменя и ни вкусом, ни крепостью почти не хуже вина». Еще более причудливо — если иметь в виду два крепких северных напитка — хмельной мед и пиво,— то, что скандинавы выдали замуж Бейлу (Beyla, возможно, уменьшительное от «abeille», пчела, несмотря на фонетическое затруднение) за Бригвира (Briggvir), олицетворение ячменя, а песнь Эдды «Перебранка Локи» (Lokasenna), в которой они упоминаются, косвенно характеризует одну — сбором пыльцы, другого — особенностями действия пива[15]. Мы никогда не узнаем, потому ли отправилась Sanapē к Lytidas, что вышла за него замуж, или нет, но факт тот, что она к нему отправилась.

считает Абаев, распознается в скифском в названии города Пантикапей (Παντικάπης, Παντικάπαιον), стоявшего на месте нынешнего богатого рыбой Керченского пролива (Studia in hon acad. D. Decev, Sofia, 1958, с. 183—189; ср. того же автора по поводу «месяца рыб» kæfty mæj — сентябрь—октябрь «The names of the months in Ossetic». W. B. Henning Memorial, 1970, с. 1—7). Невероятно, чтобы элемент -ιδας в Λυτιδας был патронимическим греческим суффиксом -ιδης: почему бы в записи Гекатея оказалась форма с «а»? В эпоху эллинизма мужские имена на -ιδας, выявленные эпиграфией Малой Азии,— это имена иммигрантов; L. Robert, цит. соч., с. 411—412, 417.

[15] «Deux petits dieux scandinaves, Byggvir et Beyla», La nouvelle Clio: 4, 1952, с. 1—31.

СМЕРТЬ И УМЕРШИЕ

Описанные в XIX в. сложные и разорительные похоронные обряды осетин во многих отношениях напоминают те, что Геродот описал у скифов. Это совпадение подтверждается архаическими обычаями, упоминание о которых есть только в эпосе.

Эпос хранит память о некоторых нравах, отмеченных в разные времена у народов скифского круга. Ниже рассмотрены два обычая. В нескольких сказаниях старые Нарты сами кончают с жизнью, как это было принято у сарматов, то есть заставляя сбрасывать себя со скалы. В других сказаниях герой заклинает смерть, забравшись в шкуру новоосвежеванного быка, что напоминает скифский прием особенно настоятельной мольбы, описанный Лукианом.

Мысль о смерти индивидуальной или коллективной, несомненно, была обыденной для народов, которые подвергались ежеминутной опасности в необъятных, лишенных естественной границы степях Северного Причерноморья. Легенда о коллективном самоубийстве благородных киммерийцев отражает то же чувство собственного достоинства, что и сказание «Гибель Нартов». (...)

XVIII. ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ

В 1882 г. Всеволод Миллер показал, насколько строгие похоронные обычаи осетин прошлого века напомнили описанные Геродотом похоронные обряды скифов[1]. Воспроизвожу здесь этот великолепный текст.

Похоронные обряды осетин отличаются чрезвычайною архаичностью. В оплакивании покойника участвуют не только его родные, но весь аул и даже вся окрестность. Едва кто-нибудь умер, вестник спешит в окрестные аулы известить их о смерти, и со всех сторон идут в дом покойного. Семья покойника не жалеет ничего, чтобы почтить его память обильным угощением: она спешит подать все, что можно, не рассчитывая на будущее, и нередко разоряется вконец. Бывали случаи, что по смерти какого-нибудь лица весь его скот шел на первые поминки и дети оставались нищими.

По свидетельству самих осетин, ежегодные поминки в честь одного лица обходились достаточному семейству более чем в две тысячи рублей; всех поминок насчитывают до двенадцати в первый год... Оплакивание покойника отличается такой же неумеренностью в выражении скорби. Мужчины, провожая гроб на кладбище, бьют себя по лбу кулаками и испускают стоны; женщины, ползая на коленях, ударяют в такт руками по лицу и коленям и воют. Опустив гроб на землю близ могилы, мужчины становятся особо от женщин, и из толпы последних выступают вперед сестры, племянницы и другие близкие родственницы; остановясь довольно далеко от гроба и потом медленно подходя к нему, они рвут себе на головах волосы и царапают

[1] ЖМНП, август 1882, с. 202—204; существует много описаний похоронных обрядов осетин, в частности: А. Шифнер, ЗИАН 14, 1868, прил. 4, с. 25—27, 91—92 (список двенадцати поминок траурного года); В. Б. Пфаф, ССК, II, 1872, с. 313—315; Б. Гатиев, ССКГ IX, 3, 1879, с. 2—18 (очень подробно); Вс. Миллер, ОЭ, I, 1881, с. 108—115 (жертвоприношение коня), и II, 1882, с. 287—288 (список двенадцати поминок, перечисление расходов). На этот счет есть работа на французском языке М. Ковалевского (Coutume contemporaine et loi ancienne: droit coutumier ossétien éclairé par l'histoire comparée, 1883, с. 50—63).

себе ногтями лица, так что щеки их покрываются струпьями. После того начинают шаг за шагом подходить к покойнику братья, сыновья и племянники, ударяя себя плетью по затылку и испуская вопли. Затем вдова подходит к гробу, отрезает себе косу и кладет ее на грудь мужу в том убеждении, что останется его женой и в загробной жизни. Если осетины уже не хоронят с покойником его оружия и вещей, то память об этом обычае сохраняется в изображении таких вещей на могильном столбе. Нам нередко приходилось видеть памятники, расписанные красками; на них изображаются: ряд патронов, носимых на черкеске, пороховница, нож, ружье, пистолет, плеть; ниже — лошадь, кувшин и чашка. Без сомнения, эти изображения представляют практическую замену обычая класть все эти предметы в могилу покойного. Впрочем, у осетин сохранился до сих пор один обряд как отголосок обычая класть коня с покойником. Это так называемое «bæxfældisyn» — посвящение коня. Цель обряда та, чтобы покойник имел коня в загробном мире и мог доехать благополучно до места, ему предназначенного. Во время погребения, когда труп уже опущен в могилу, к ней подводят коня, и один из присутствующих произносит длинную речь [см. у Шифнера, Миллера, Гатиева], в которой изображает трудности загробного пути и описывает встречи, которые будет иметь покойник. По окончании речи коня обводят три раза вокруг могилы, дают ему попробовать браги и чашку, из которой он пил, разбивают о его копыто. Чтобы покойник мог узнать своего коня на том свете, коню отрезают кончик уха или по крайней мере делают надрез. Затем кто-нибудь из присутствующих садится верхом и скачет на коне до тех пор, пока не вгонит его в испарину.

Между другими похоронными обрядами упомянем еще так называемое сиденье мертвых (mærdty badæn), совершаемое спустя неделю после Нового года и в день Богоявления. Этот обряд справляют в тех семьях, которые в течение предшествующего года потеряли кого-нибудь из близких. В честь умершего пекут хлеб огромной величины, такой, что одному человеку достаточно было бы на месяц. Затем делают чучело, изображающее покойника, распялив на палках его одежду. Чучело ставят на скамейку, вокруг которой раскладывают все любимые вещи покойного — винтовку, шашку, кинжал, трубку с табаком, балалайку и т. п. Перед чучелом ставятся чашка и бутылка арака, предназначаемые покойнику, так как существует верование, что душа его на это время отпрашивается у Барастыра на побывку домой и вселяется в чучело. В течение дня происходит оплакивание, а затем угощение.

Наблюдая эти до сих пор сохранившиеся у осетин обряды, невольно вспоминаешь некоторые черты скифских

похорон, записанные Геродотом. И у скифов в похоронах принимают живое участие не только близкие родственники покойного, но и все его знакомые, причем труп обыкновенного смертного развозится по области в течение сорока дней (IV, 73). Труп же царя возят по всей Скифии из области в область и всюду его оплакивают, выражая скорбь наглядным образом: каждый скиф обрезает себе кончик уха (у осетин это делают коню), остригает себе волосы (это делает у осетин вдова покойного), делает надрезы на руках, царапает себе лоб и нос (последнее до сих пор делают женщины в Осетии) и прокалывает себе стрелою левую руку (IV, 71). С царем погребают его жену, слуг, коней, оружие, сосуд — отголоски всего этого мы сейчас только указали в осетинских обрядах. Затем через год (IV, 72) вокруг царской могилы ставят 50 чучел убитых в честь его юношей и коней, чему, быть может, отголоском является осетинский обряд сидения мертвых, при котором изготовляется чучело покойника, которого снова оплакивают и потчуют пищей.

Иногда в нартовских сказаниях некоторые из этих подробностей осетинских похорон представлены шире, так, что выявляется их смысл. Например, совсем еще молодым Батраз ударом меча поражает насмерть убийцу своего отца Сайнаг-алдара [2].

Он, чтобы утешить и обрадовать вторую жену отца, приносит ей в подтверждение своей победы правую руку Сайнаг-алдара и говорит своей мачехе: «Мать, видишь, я принес тебе руку убийцы своего отца!»

Она не может поверить, что Батразу это удалось и у него хватило дерзости отомстить за отца, и отвечает: «Легко ли тебе по твоим летам убивать бессмертных, подобных Сайнаг-алдару? Верно, ты лишил жизни кого-нибудь из бедняг, которые дни свои проводят в пастьбе стад, но никак не Сайнаг-алдара: разве мог бы ты убить этого кровожадного человека, к которому и подойти-то нелегко? Можно ли думать, что тебе когда-либо удастся это? (...). Нет, твой трофей не что иное, как рука какого-нибудь несчастного пастуха. Если бы Сайнаг-алдара настигла смерть, мы увидели бы немало разных чудес!» Батраз ответил: «Ты в час полудня поднимись на верхушку своей семиярусной башни и наблюдай! Верно, заметишь ты, как будут лететь клочьями волосы, которые станут рвать на себе жены Сайнаг-алдара, и тебя окутает густой туман. Все это покажется тебе тучами, потому что день будет мрачный и лучи солнца не будут достигать земли».

[2] Цит. ст., с. 196—197.

Мачеха всходит на высоту башни, откуда ей открывается весь божий мир. Видит она: дневной свет затмился от летящих тучей волос, волос рыдающих жен Сайнаг-алдара... Убедившись в смерти Сайнаг-алдара и подлинности победного трофея Батраза, мачеха возвращается к нему и говорит, что у Нартов не в обычае хоронить столь знаменитых лиц без каких-либо частей тела. И она советует Батразу отнести обратно и приложить к телу убитого руку, чтобы ее можно было похоронить вместе с ним.

Юный герой подчиняется. При всем честном народе он приносит руку к трупу как раз тогда, когда начинаются похороны.

Последняя черта, безусловно, архаическая. Она не раз встречается в нартовском эпосе. Например, в одном сказании, где юному нарту Тотрадзу, которого Сослан—Созырыко убил нечестно, хитростью, дается возможность посмертной мести, сказано следующее[3].

Тотрадз получает от Главы мертвых Барастыра разрешение отлучиться с того света и отсутствовать от восхода до захода солнца. Он тут же идет к своей матери и говорит ей: «Твоя молитва услышана Богом, вооружи меня!» Она дает сыну оружие и стрелы, тот садится снова на своего одержимого коня, нападает на Созырыко, убивает его, отрубает ему правую руку и приносит матери: «Вот тебе правая рука Созырыко, испившего моей крови и обидевшего тебя!»

Мать обещает приносить сыну жертвы, как покойнику, и молить его, как zæd — «духа», и просит: «Теперь же ты возврати руку Созырыко к телу его, потому что у Нартов такой обычай, солнышко: не хоронить мертвых, если нет какой-либо части тела».

Тотрадз относит руку к трупу и возвращается к мертвым.

Смысл этих двух сцен выявляется в свете скифских обычаев. Вот что говорит Геродот о человеческих жертвах, приносимых раз в год перед огромным нагромождением вязанок хвороста, на котором возвышается меч — символ Ареса[4].

> Этому мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот, и даже больше, чем прочим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по другому обряду. Головы

[3] ЛН, № 24, с. 94 (Памятники, I, 1925, № 20, с. 100—113); патетический вариант (сцена разворачивается в загробном мире) — в ЛН, с. 109. В осетинском эпосе, по-видимому, не сохранилось воспоминаний о скифском обычае пить кровь первого убитого врага (Геродот, IV, 64).

[4] См. выше.

пленников сначала окропляют вином, и жертвы закалываются над сосудом... Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч. Кровь они несут наверх, а внизу, у святилища, совершается такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух; затем после заклания других животных оканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где упала, а труп жертвы лежит отдельно.

Этот обычай толковался по-разному. Возможно, целью его было, например, помешать человеку после смерти возвратиться на землю в состоянии, позволяющем отомстить за себя[5]. Осетинские сказания, а в них — доводы матерей, уговаривающих сыновей «восстановить» труп, направляют мысль по другому руслу: отчленять руку от тела — дополнительное оскорбление убитого, равноценное лишению его могилы, скальпированию и вообще надругательству над трупом врага, имеются в виду враги «не все, а самые лютые», уточняет Геродот, говоря о черепах, применявшихся как чаши для питья (гл. 65, αὐτὰς δὲ τὰς κεφαλάς, οὐτι πάντων ἀλλὰ των ἐχθίστων).

Среди подобных сверхнадругательств Геродот упоминает об одном, которое он наблюдал своими глазами (гл. 64):

> Головы всех убитых им в бою скифский воин приносит царю. Ведь только принесший голову врага получает свою долю добычи, а иначе — нет. Кожу с головы сдирают следующим образом: на голове делают кругом надрез около ушей, затем хватают за волосы и вытряхивают голову из кожи. Потом кожу очищают от мяса бычьим ребром и мнут ее руками. Выделанной кожей скифский воин пользуется как полотенцем для рук, привязывает к уздечке своего коня и гордо щеголяет ею. У кого больше всего таких полотенец, тот считается самым доблестным мужем. Иные даже делают из содранной кожи плащи, сшивая их, как козьи шкуры. Другие из содранной вместе с ногтями с правой руки вражеских трупов кожи изготовляют чехлы для своих колчанов.

Геродот как истый этнограф не возмущается, он скорее восхищен:

> Многие скифы, наконец, сдирают всю кожу с вражеского трупа, натягивают ее на доски и затем возят ее с собой на конях.

Всеволод Миллер связал с этой практикой эпизод из сказаний о Нартах, по правде говоря исключительный[6]. Герой

---

[5] Ф. Легран (Ph. Legrand) в издании Budé, с. 84, примеч. 5.
[6] Цит. ст., с. 196—197.

ею — Сослан-Созырыко, обычно ведущий себя менее варварски[7].

Сослан приносит женщинам Нартов скальпы, из которых велит скроить ему шубу. Женщины в отчаянии, поскольку узнают одна — отца, другая — брата, третья — мужа. По совету колдуньи они подстраивают так, что шубе недостает воротника, и говорят Сослану: «Чтобы нам закончить шубу, принеси золотую кожу с головы Мукары, Тарыкова сына!», рассчитывая таким образом послать Сослана на смерть.

Сослан находит Мукару и предлагает ему сыграть в кости. Уговор: победитель отрежет у побежденного голову. Мукара побежден и подставляет голову. «Ты отважный муж, Мукара»,— говорит ему Сослан. Он сдирает лишь кожу с головы Мукары и кладет на рану целебную траву, после чего кожа нарастает заново. Возвратившись к Нартам, он приносит полученный таким образом материал, и женщины пришивают к шубе воротник.

Другая особенность похоронных обрядов скифов оставила любопытный след в нартовском эпосе. Это жертвоприношения, совершаемые через год вокруг кургана, в котором покоится царь (Геродот, IV, 72)

> Спустя год они вновь совершают такие погребальные обряды. Из остальных слуг покойного царя выбирают самых усердных (все они коренные скифы: ведь каждый, кому царь прикажет, должен ему служить; купленных же за деньги рабов у царя не бывает). Итак, они умерщвляют 50 человек из слуг удушением (также 50 самых красивых коней), извлекают из трупов внутренности, чрево очищают и наполняют отрубями, а затем зашивают. Потом на двух деревянных стойках укрепляют половину колесного обода выпуклостью вниз, а другую половину — на двух других столбах. Таким образом они вколачивают много деревянных стоек и ободьев; затем, проткнув лошадей толстыми кольями во всю длину туловища до самой шеи, поднимают на ободья. На передних ободьях держатся плечи лошадей, а задние подпирают животы у бедер. Передние и задние ноги коней свешиваются вниз, не доставая до земли. Потом коням надевают уздечки с удилами, затем натягивают уздечки и привязывают их к колышкам. Всех 50 удавленных юношей сажают на коней следующим образом: в тело каждого втыкают вдоль спинного хребта прямой кол до самой шеи. Торчащий из шеи нижний конец кола вставляют в отверстие, просверленное в другом коле, проткнутом сквозь туловище коня. Поставив вокруг могилы таких всадников, скифы уходят.

---

[7] ЛН, № 21, с. 82—83 (Вс. Миллер ОЭ, I, 2, № 6, здесь эпизод Сослана больше подошел бы Батразу).

В осетинском эпосе известны лишь лошади, набитые соломой поставленные в позу передвигающихся, но не всадники, причем лошади предназначены вовсе не для служения хозяину в загробном мире, как то было предусмотрено для коней и юношей, которых расставляли вокруг скифа, умершего и похороненного год назад. В нартовских сказаниях этот мотив встречается применительно к коню героя еще живого, хоть и обреченного уже на смерть и вступающего в свое последнее приключение.

Сослан еще живым предпринимает необычайное посещение страны мертвых, чтобы посоветоваться там со своей покойной женой. По выходе из преисподней он попадается на хитрость Сырдона, позволяя ему выведать двойную тайну своей погибели: самого Сослана может постигнуть смерть только через колени, а коня его — через копыта. Сырдон тотчас же спускается под землю и выпрашивает у повелителя чертей лучников. Стрелы этих лучников поражают снизу вверх копыта коня. Перед тем как испустить дух, конь говорит своему хозяину[9]:

> «Я убит, но ты сними с меня шкуру, сделай из нее бурдюк и набей соломой. И тогда я постараюсь довезти тебя домой». Сосырыко так и сделал. Когда Сырдон услышал слова коня, то побежал под землю к чертям и сердито сказал им: «Эй вы, черти, вы, ослы! Накаливайте концы своих стрел докрасна, как огонь, и стреляйте». Начали черти накаливать концы своих стрел сильно, как огонь, и пускать стрелы на верх земли. Стрелы попали в живот коня, солома вспыхнула, и вся шкура коня Сосырыко сгорела. Пришел Сосырыко домой пешком.

В другом, к сожалению чересчур фрагментарном, варианте[10] Сослан, у которого ноги отрезаны Колесом, отправляется в Страну мертвых уже не на время, а насовсем и тщетно ищет коня. Сырдон говорит ему: «Возьми в табуне лучшего коня, убей его и выпотроши»... В тексте больше ничего не говорится, но единственный смысл совета может быть лишь в том, что герой должен превратить живую лошадь в призрачную, набитую соломой, которая могла бы повезти его на тот свет.

Эту тему заимствовали абхазцы. В частности, она используется для объяснения того, как Сасрыква лишился своего чудесного коня Бзоу[11]. Это произошло во время войны между нартами и великанами. Некий великан-оборотень такой же хит-

---

[8] ЛН, с. 160—161.

[9] КЦ, с. 132—133; ср. ЛН, № 28-а, с. 104 (Памятники, I, с. 45—46).

[10] ЛН, № 29-с, с. 108 (Пфаф, ССК, I, 1871, с. 173—174). Один черкесский вариант, записанный в Анатолии, отмечен был в «Локд», II, 1948, с. 224.

[11] Прикл., с. 243—246. Имя коня Бзоу, видимо, взято из черкесского названия птицы bzaw.

ростью, что и осетинский Сырдон, выпытывает, «в чем погибель» Бзоу.

...Война длилась так долго, что утомила великанов. Хотя они и не признавали себя побежденными, но особого вреда причинить нартам уже не могли. Девяносто девять братьев героя Сасрыквы вернулись домой, оставив его одного в степи. Нарт продолжал тревожить великанов, не давая им опомниться и собраться с силами. Приметил как-то Сасрыква на степной дороге сухое желтоватого цвета огниво. «Огниво в степи?» — удивленно подумал нарт. Не слезая с коня, он поднял добротное огниво и положил в карман. Едет Сасрыква себе дальше и обращается к своему коню Бзоу с такими словами: «Скажи мне, добрый друг, скоро ли снимем боевое седло? Долго ли ходить мне в доспехах? Скоро ли будет конец этой войне?» Бзоу понял речь Сасрыквы и отвечал человеческим голосом. «Конца войне не видно. Она так же длинна, как и моя жизнь. А я буду жить до тех пор, пока вражеская стрела не пронзит одно из моих копыт. Только тогда я погибну. Но ты не печалься, если увидишь меня бездыханным. Смело потроши мое брюхо, набей его сухою травой и зашей попрочнее. Я снова оживу и буду жить до тех пор, пока стрела не пробьет мне брюхо. Вот тогда-то загорится сухая трава, а вместе с травою сгорю и я. И тебе придется выбираться из бушующего пламени». Так говорил конь Бзоу. И все, что говорил он, услышало огниво, которое на самом-то деле было великаном-оборотнем. Выведав тайну, огниво выпало из кармана Сасрыквы. И великаны узнали все, что хотелось им узнать. И в первой же схватке великан-оборотень крикнул: «Стреляйте так, чтобы стрелы коснулись травы! Стреляйте только по копытам коня!» И мгновенно сто стрел вонзилось в копыта Бзоу. Он зашатался и упал. Сасрыква живо вспорол брюхо коню, набил его сухим степным ковылем и зашил прочной веткой, которою зашивал себе обувь в походах. И ожил славный конь Бзоу! И с ржанием бросился на великанов. По-прежнему лихо разил врагов великий герой Сасрыква. Его шашка сверкала подобно молнии, конь его стучал копытами так, как будто случилось землетрясение. И снова крикнул великан-оборотень: «Стреляйте в брюхо коню! Цельтесь только в брюхо!» И в то же мгновение сто стрел вонзилось в брюхо славного Бзоу. И рухнул конь. И вспыхнул, как костер на ветру. С трудом выбрался из огня Сасрыква.

Герой продолжает биться пешим, все великаны, в их числе и великан-оборотень, сражены, но...

Сасрыква рыдал над горстью золы, которая была когда-то огнеподобным коием, понимавшим язык, как человек, мудрым и преданным, как человек, и — увы! — тоже смертным, как человек.

И он никогда ие утешится, и это понятно: с потерей Бзоу для героя начинается череда несчастий, которые завершатся смертью.

Похоронные обряды скифов — такие, какими их описывает Геродот,— предполагают развернутые представления о посмертной жизни на том свете, который отнюдь не ограничивается курганом: ведь в столь небольшом пространстве пятьдесят призрачных всадников и не могли бы оказать умершему больших услуг, тем более что они и не были погребены вместе с ним. Ни Геродот, ни Лукиан, никто другой из древних авторов ничего ие говорил об этих верованиях Все, что мы в состоянии сделать,— это гипотетически перенести в древние времена картину того света, которую рисуют современные осетины,— в той мере, в которой эта картина не слишком подверглась влиянию «азиатского Ирана», всего Ближнего Востока И мне нечего добавить к тому, что я писал об этом пятьдесят лет назад [12]:

> Вс. Миллер, М. Ковалевский и другие в свое время показали, что иранская цивилизация и религия маздеизма оставили много следов в обычаях, верованиях и легендах Кавказа и даже Северного Кавказа. Это доказано. Но не следует преувеличивать значение этого влияния [13].
>
> Например, в Армении и Грузии и даже в Осетии можно проследить верования, идущие оттуда и, видимо, восходящие к маздеизму,— и это тем более вероятно, что в некоторых горных районах Грузии прослеживаются остатки своеобразного похоронного обряда, предписаиного Зороастром, с настоящими «кругами молчания». Но вернемся к осетинам: посмертное путешествие души описывается у них так [14]: умерший, уйдя от родных, вскакивает на лошадь Вскоре он встречает на своем пути разных дозорных и должен дать им несколько лепешек — из тех, что предусмотрительно были положены в могилу. Затем он подходит к реке, через которую вместо моста перекинуто бревно. У реки стоит Аминон. Прежде чем пропустить умершего, он допрашивает его. Аминон, говорят осетины, и без того все знает о жизни каждого, а вопрошает только с тем, чтобы увидеть, станет ли умерший лгать или чистосердеч-

[12] ЛН, с 200—202.
[13] Абаев считает это влияние ничтожным
[14] А Шифнер, цит. ст., с. 27

но признается в своих заблуждениях. Если умерший говорит правду, Аминон пропускает его и ручается за него перед Партами. Если же он лжет, Аминон бьет его по губам веником, вымоченным в крови, и — вполне вероятно, хотя в текстах об этом ничего не говорится,— бросает в воду. Под ногами же правого, а вернее, правдивого бревно расширяется, закрепляется и становится великолепным мостом. На той стороне реки умерший встречается, как и Созырыко в сказании о его путешествии в загробный мир [15], с противоположными по смыслу, но равно поучительными зрелищами, состоящими из сцен вечного воздаяния и вечного возмездия. Муж и жена никак не могут укрыться целой шкурой быка (на земле супруги плохо ладили друг с другом); другим мужу и жене просторно под заячьей шкурой (супруги были дружны); мужчина сидит на льду за ледяным столом и жует ледяные блюда (бывший неправедный судья, который решал в пользу богатых и сильных); мужчина сидит в серебряном кресле за серебряным столом, на котором курятся благовония (бывший справедливый судья); какому-то человеку бык жует уши (бывший крестьянин; при жизни он думал лишь о своем быке, в то время как люди голодали). Наконец умерший прибывает на распутье трех дорог. Две крайние ведут: одна — на небо, другая — в преисподнюю; лучше всех средняя. Избравший ее попадает туда, где на троне в окружении Нартов восседает царь мертвых Барастыр. Барастыр принимает его и приглашает сесть...

«Мост» на тот свет, несомненно, ведет свое начало от маздеизма, так же как «узкий мост» у армян, «мост-волосинка» у грузин. Все эти бревна, волосинки имеют свойство расширяться перед душой праведника и утоичаться перед душой грешника, сокращаясь до толщины лезвия меча.

Однако при таком предположении напрашивается множество «но». Во-первых, мост упоминается в мифах, сопутствующих погребальному ритуалу, но никогда не фигурирует в сказаниях о Нартах. Между тем во многих сказаниях подробно описываются прибытие к Барастыру умерших героев, отлучка из страны мертвых «покойников-отпускников» и возвращение их, даже посещения мрачного обиталища земными избранниками. Никто из них никогда не встречает ни моста, ни Аминона. Бывают препятствия, но другого рода: дверь крепка, и не каждый, кто хочет, может входить и выходить, а ночью дверь вообще не отворяют... Во всем этом нет ничего маздеистского.

М. Ковалевский возводил прямо к маздеизму и образ Барастыра, «царя мертвых». Обосновано ли это? Между Йимой и Барастыром нет столь точных аналогий, чтобы

[15] КГ, с. 126—134

можно было предположить заимствование. А так как осетины и иранцы Азии равно наследники единого арийского народа, у которого, бесспорно, был — Индия тому доказательство — «Владыка мертвых», то гораздо естественнее видеть в Барастыре чисто осетинский персонаж. И это тем более вероятно, что, не считая моста, потусторонний мир в осетинских сказаниях гораздо ближе к описанному в старинных ведических легендах, чем к тому, что фигурирует в маздеистских. Череда «назидательных зрелищ», возникающих на пути нового покойника или героя, который, подобно Созырыко, получает право живым посетить преисподнюю, имеет точные параллели в истории о брахманах; два варианта ее были изучены Сильвэном Леви[16]. Бог Варуна, распорядитель адских мук, считая, что сын его Бхригу слишком самонадеян, «отнимает у него дыхание» и дает возможность посетить ад.

Перед глазами Бхригу разворачиваются зрелища, которые можно назвать «назидательными встречами», подобные тем, что описываются в осетинских сказаниях, и столь же загадочные. Герой не может их осмыслить и обращается за разъяснением к отцу — точно так же как Созырыко, который, не сумев разгадать четырех или пяти «назидательных встреч», вынужден был спросить об этом у своей покойной жены. Параллелизм этих двух «Божественных комедий» столь несомненен и истории брахманов рассказаны так по-народному, что напрашивается вопрос, не лежит ли в основе обеих одна старинная нравоучительная арийская сказка, сохранившаяся в Индии и на Кавказе.

[16] S. Levi, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas, 1898, c. 140.

XIX. УМЕРЩВЛЕНИЕ СТАРИКОВ

Аммиан Марцеллин отмечал, что алаины предпочитают смерть насильственную, героическую, а к затянувшейся старости относятся очень сурово (31, 2, 22).

> Усладу, которую покойным и мирным умам доставляет отдых, они (аланы) находят в опасностях и войне. У них считается счастливым тот, кто испускает дух в сражении, а доживающих до старости и умирающих от случайных болезней они преследуют жестокими насмешками, как выродков и трусов.

Еще у скифов Плиний (Ест ист. 4, 26) и Помпоний Мела (3, 5) отмечали, что люди, не желая стареть, охотно подчинялись satietas uitae (Плиний) [1], uiuendi satietas magis quam taedium (Мела) [2]: они бросались в море по обычаю с высоты скалы, считая это для себя genus sepulturae beatissimum [3] и funus eximium [4].

Осетинский нартовский эпос хранит воспоминание и о том и о другом обычае, в частности связывая это с самым славным героем первого поколения — Урызмагом. Вот наиболее знаменитый вариант, где инициатива исходит от самого стареющего, а молодые для виду сопротивляются [5].

> Состарился Нарт Урызмаг, обессилел. Уже не ходил он в походы, уже не спрашивала у него совета нартовская молодежь. Средн спеснвых молодых Нартов нашлись и такие, кто смеялся над ним, говоря, что, мол, нет от него нам никакого проку. Утром выходил он на ныхас и проводил там целые дни, слушая людей: смотрел, как стреляли из лука молодые Нарты, вспоминал свои молодые годы и возвращался домой печальный. «Эх, еще бы хоть раз побывать мне в походе!» — сказал однажды Урызмаг и пришел на большой Ныхас Нартов. Сидели на Ныхасе моло-

[1] Пресыщению жизнью (ред.).
[2] Пресыщению до отвращения (ред.).
[3] Блаженнейшим видом погребения (ред.).
[4] Отличными похоронами (ред.); вариант у язигов (сарматов): старики заставляют убивать себя мечами своих сыновей.— Валерий Флакк, Аргонавтика, 6, 122—125.
[5] КГ, с. 60 (НК, с. 53).

дые Нарты, он им и говорит: «С малых лет своих и до старости не отказывал я вам в совете, ныне же состарился я, и не годна вам моя старая голова ни на что, кроме мороки. Сделайте же мне завтра большой сундук, чтобы плотно запирался, положите меня в него и бросьте в море: нельзя меня хоронить в нартовских могилах». Некоторые из молодых Нартов сказали: «Если не будет у нас нашего советчика Урызмага, не сможем мы прожить». Другие сказали: «Постарел он и больше нам не нужен». Но все же не согласились выполнить его волю, не послушались его. Тогда и на другой вечер вышел к ним Урызмаг и сказал им: «Что вы меня мучаете? Сделайте мне сундук и бросьте в море». У юношей не оставалось другого выхода, и на третий день они сделали большой сундук, принесли его на берег моря и посадили в него Урызмага, положили с ним туда еды на неделю, плотно закрыли и бросили в море. Море подняло сундук и унесло.

Урызмаг не погибнет: он будет вынесен морем на берег, затем извлечен из сундука, пленен и, стремясь освободиться, преуспеет в свершении своего последнего подвига, после которого его судьба нам неизвестна.

В другом варианте сказания, где стареющий Урызмаг также сам изъявляет желание умереть, молодые Нарты ведут себя гораздо агрессивнее[6].

Урызмаг под старость превратился в посмешище Нартов, молодежь стала плевать на него и вытирать о платье его свои грязные стрелы. Напрасно Сатана пытается приободрить мужа: «Ведь есть же поговорка: и камень стареет, и дерево стареет». Эти мудрые увещевания напрасны: Урызмаг решил умереть. Он приказал заколоть своего коня, сделать из шкуры бурдюк, зашить в него себя и бросить в море.

В других сказаниях инициатива исходит от всех или нескольких Нартов, затевающих заговор, с тем чтобы убить Урызмага во время пира. Тот, зная, что его ожидает, настороже. Благодаря колдовским чарам Сатаны и вмешательству призванного ею Батраза Урызмаг избегает смерти. Иногда эта тема приплетается к теме распрей между двумя большими нартовскими родами, представляющими сильных и богатых, между Ахсартагката и Бората[7].

Могучие мужи Ахсартагката были в походе. Дома оставался один Урызмаг. Долго не возвращались могучие. Люди говорили: «Сильнейшие Ахсартагката ушли в поход,

[6] Памятники, I, с. 38.
[7] КГ, с. 189 (НК, с. 204).

где-то, видно, повстречали более сильных, чем сами, и все полегли в бою». Бората сказали: «Не осталось из Ахсартагката в живых ни души, и добро их некому забрать. Остался вон один старик, пойдем-ка убьем его и заберем бесхозное добро»

Собрались однажды Бората и порешили: «Зададим пир, позовем Урызмага, напоим его, убьем и присвоим добро Ахсартагката».

В черкесских сказаниях, где обычные герои этого приключения — старый Бадыи и его сын Бадыноко, нет никакой родовой вражды, и там заговор затевается не для того, чтобы устранить стерегущего добро, а для того, чтобы «ликвидировать старика» как такового.

Но чаще всего черкесы искажают эту тему, приспосабливая ее к широко распространенному во всем мире рассказу, который можно назвать: «Как и почему люди такого-то общества перестали в один прекрасный день убивать стариков?»

Этому сюжету посвящено много работ, в частности короткая, но емкая монография Фрица Паудлера «Die Volkserzählungen von der Abschaffung der Altentötung» (FFC, 121, 1937), основанная на анализе более чем 60 вариантов. Схема проста: сын вопреки обычаю отказывается убивать отца и прячет его; впоследствии в затруднительный для самого молодого человека или для всего общества момент старик дает сыну мудрый совет; слух о чуде разносится повсюду, люди познают цену мудрости и решают впредь беречь стариков.

Паудлер выделяет три типа рассказов в зависимости от того, какие мотивы побуждают сына преступить обычай: сам ли по себе он поддается сыновней жалости, потрясен ли рассуждениями своего малолетнего мальчика, из слов которого представляет себе собственную «традиционную смерть», поражен ли воспоминаниями старика о «традиционной смерти», которой тот некогда предал своего отца, либо его предсказаниями о том, что подобная же участь ждет самого молодого человека. Известные мне черкесские варианты относятся к третьему типу. Таково сказание в кабардинском сборнике 1951 г.[8].

Был у нартов старый, но плохой обычай. Когда мужчина становился таким дряхлым, что не мог уже вытащить тремя пальцами меч из ножен, не мог сесть без чужой помощи на коня, не мог натянуть лук, чтобы подстрелить дичь, не было уже у него силы, чтобы надеть на ноги поговицы, чтобы держать грабли в руках, чтобы сложить копну сена, не было уже у него силы, чтобы не дремать, охраняя стадо, сажали этого дряхлого старца в плетеную корзину и выносили из селения.

---

[8] НКЭ, с. 213—217.

Выносили и поднимали на вершину горы Старости. К плетеной корзине приделывали большие каменные колеса и пускали корзину вниз по обрыву — в пропасть.

Так поступали со стариками. И со старухами поступали точно так же.

Настало время, когда отец Бадыноко, Бадын, превратился в глубокого старца, дряхлого и бессильного. Это не было удивительным, ибо и голову самого Бадыноко время успело немного посеребрить. Бадыноко любил своего отца, которого он узнал, уже будучи юношей, мучился из-за того, что должен своими руками столкнуть отца в пропасть, но что ему оставалось делать, если у Нартов нарушение обычая считалось позором? Разве позор не страшнее смерти?

Скрывая свою печаль, сплел Бадыноко из хвороста корзину, посадил в нее отца, поднял Бадына на вершину горы Старости, приделал к корзине два огромных каменных колеса и сказал: «Отправляю тебя, отец, на гибель. Не меня вини, а нартский обычай. Прощай!»

Бадын ничего не сказал в ответ, и от его молчания стало тяжелее горе Бадыноко. Он толкнул корзину, и она покатилась дорогой смерти. Все ближе и ближе она подходила к пропасти, все чаще и чаще билось сердце Бадыноко. У самого края пропасти корзина внезапно остановилась, зацепившись за пень. Ветер стал ее качать над бездной, белая борода Бадына развевалась на ветру, и старик не выдержал, засмеялся.

— Отец, чему ты смеешься? — спросил Бадыноко. Бадын, не переставая смеяться, ответил:

— Я подумал, что, когда ты одряхлеешь и твой сын бросит тебя с горы Старости, твоя корзина тоже зацепится, быть может, за этот старый пень. Разве это не смешно?

Добрый смех отца, приговоренного к смерти, ранил Бадыноко в самое сердце. Он подбежал к отцу и сказал как человек, принявший твердое решение:

— Пусть нарты делают со мной что хотят, но я не отправлю тебя по дороге смерти!

— Если хочешь знать правду, сын мой,— ответил старик,— то я не очень большой охотник болтаться без дела на этом свете. Верно то, что бесполезная жизнь хуже смерти. Но разве я не в силах принести людям пользу? Я не могу работать, но зато могу думать!

Бадыноко вытащил отца из корзины, сбросил корзину в пропасть, а отца отнес в горную пещеру. Положив его на травяное ложе, он сказал старику:

— Отец! Здесь и живи, живи тайно, чтобы никто не узнал о тебе, иначе нарты разгневаются на меня за нарушение обычая. А я еженедельно буду приносить тебе еду.

Так шло время. Бадын жил в пещере, а Бадыноко приносил ему каждую неделю пищу.

В последующие годы нартов постигло три бедствия: погибли все их плодовые деревья, затем пали все бараны в их стадах, затем померзли все их посевы проса. Каждый раз Бадыноко делился своими горестями со стариком, и каждый раз тот давал ему спасительный совет: руководствуясь этими советами, Бадыноко нашел в лесу яблоню и грушу, на которых были еще плоды и семена которых послужили выращиванию новых плодоносных деревьев; он повел овец понюхать траву в том месте, где бог скота пас первых баранов, и овцы дали приплод; он вспахал землю там, где бог зерновых возил первое просо, и нашел там зерна. Восхищенные нарты спросили, как додумался Бадыноко до столь мудрых решений. Он признался в своем поступке, и нарты упразднили обычай убивать стариков.

Эти черкесские сказания, конечно, унаследованы не от далекой предыстории[9]: повторяем, это не более как местные варианты широко распространенного рассказа, и единственная проблема, которая может возникнуть в этой связи,— это вопрос о месте происхождения и распространенности бродячих сюжетов. В отличие от черкесских осетинские сказания, будучи оригинальными, весьма вероятно, продолжают традиции, проистекающие от скифо-сарматской практики «умерщвления стариков».

Примечательно, что почти во всех странах, где греческие и римские авторы отмечали такой обычай, воспоминание о нем, по-видимому, сохранилось в современных традициях[10].

I. Указывая на факты из жизни сардов, древние авторы, быть может ошибочно, связывают с «умерщвлением стариков» одно из двух расхожих толкований выражения «сардонический смех»: я оставлю это без внимания. Тимэ говорит, что сарды, когда возраст их отцов переваливал за семьдесят лет, приносили тех в жертву Кроносу, избивая палками и сбрасывая в овраг (...)[11].

II. Кантабры, предки басков, казались римлянам и грекам народом исключительно диким, даже свирепым: прочтите, например, удивительную страницу, посвященную им Страбоном (3, 18). Им не приходилось «ликвидировать» своих стариков — те умерщвляли себя сами, по словам испанца Силия Италика: «Этот народ привязан к странному обычаю: когда вместе с сединой волос к ним приходит слабость тела, они, бросаясь с высоты скалы, прерывают течение своих лет, отныне не подходящих для войны»... (...)

---

[9] Однако «юридическая» роль рода Аледж (осет. Алагата) в «ликвидации стариков», по всей вероятности,— черта древняя. См. МЭ, I², с. 475—477.

[10] Оставляю в стороне факты из жизни италийских народов: древнеримские данные ставят особые проблемы, и само существование соответствующей подборки свидетельств у этрусков спорно. (...)

[11] Fragm. 28 — FHG, I, с. 199 (...).

III. Пример с островом Цеос интересен, потому что древние источники, по-видимому, отражают несколько этапов последовательного изменения, регресса практики. Некогда закон предписывал отравлять шестидесятилетних растительным ядом, чтобы обществу хватало продовольствия; один из авторов добавляет, что отравление производилось вежливо и коллективно во время праздника. Позднее, когда закон этот почти устарел, он был применен в исторических обстоятельствах, по правде сказать неясных: афиняне осадили и заставили голодать город Тетрополь. Наконец, Валерий Максим (II, 6, 8) говорит, что сам присутствовал при единичном и добровольном случае воскрешения забытого обычая: некая высокородная дама из Иулиса в возрасте девяноста лет отравилась, произнеся нравоучительную речь перед Секстом Помпеем и прочими зрителями, которых она пригласила для того, чтобы придать своему поступку возможно большую огласку.

В современном фольклоре древний обычай сохранился в смягченном виде: убивают уже не «старых людей», а «старых животных». Отметим, речь идет о том, что ежегодно в праздник совершается массовый убой постаревших животных с последующей щедрой раздачей мяса населению. (...)

XX. БЫЧЬЯ ШКУРА

В одном иартовском сказании, известном в многочисленных вариантах, осетинских и черкесских[1], герой Сослан (Созырыко, Сэусырыко) со своим войском безуспешно осаждает крепость врага, отказавшегося отдать за него сестру или дочь. Согласно осетинским вариантам, он получает неоценимую помощь, которая могла бы сказаться решающим образом, от мальчика, скатывающего с горы, что нависает над крепостью, огромные глыбы. Но, смертельно раненный, мальчик падает, а из-за злой проделки Сырдона Сослану не удается осуществить единственно возможный, волшебный способ спасти ребенка (пронести его за семь речек, не кладя на землю). Тогда Сослан отпускает войско и прибегает к хитрости: притворяется мертвым близ источника, из которого берут воду осажденные. После больших колебаний его противник выходит из крепости и приближается, чтобы увидеть мертвым своего лютого врага, в котором, согласно некоторым вариантам, уже копошатся черви. Сослан вскакивает и либо убивает, либо калечит неосторожного.

И только в одном осетинском варианте к этой хитрой проделке добавляется небольшая деталь[2]. Поняв, что Сырдон разыграл его и что юный союзник уже не воскресит,

> Сослан отпустил свои войска, а сам зарезал быка, выпотрошил его и вошел внутрь как раз между июнем и июлем[3]. Он лег на берегу глубокого ручья, из которого брали воду люди крепости Гори...

---

[1] Пять вариантов были опубликованы в ЛН, № 25, с. 96—99; другие ссылки см. в КГ (кроме приведенного там варианта из НК)..

[2] Памятники, II, с. 50 (текст на диг. диал.).

[3] (...) Ж. Шарашидзе (Les cultes païens dans la montagne géorgienne, sect. 7, chap. 3) отмечает тот же мотив в фольклоре хевсуров: войско jvari (ангелов) не может проникнуть в крепость kaji (демонов), и тогда св. Георгий «объявляет, что он сможет пройти. Там был павший конь, и он [св. Георгий] влез внутрь этого трупа». К сожалению, в тексте не говорится о последствиях данной операции, что не позволяет уточнить ее назначение.

Эта деталь имела у современных толкователей необычайный успех, в чем отчасти повинен я. Действительно, в одном из примечаний к книге «Локи» (1948 г.; немецкий перевод — 1959 г.), где собраны все рассказы о кознях Сырдона, я писал:

> «Думается, что речь идет, с одной стороны, о жертвоприношении в честь покойного, а с другой — об акте покаяния, самоунижения».

И я отмечал, что день совершения поступка, приуроченного к летнему солнцестоянию, согласуется с разными солнечными чертами личности Сослана, в частности с датой его годичного праздника (июнь или июль, по Вс. Миллеру) и убийством его Колесом Ойнона, прислужника «отца Иоанна». (...)

Но самое оригинальное применение эти несколько строк нашли в 1963 г. На них основана интерпретация осетинского сказания, предложенная профессором В. И. Абаевым в его изобретательно аргументированной статье, суть которой ясна из самого ее названия: «Троянский конь, кавказские параллели» (AIEO, 1963, № 6, novembre-decembre). Подобно тому как греки из-за женщины осаждали Трою и не могли взять город силой, а Ахилл потерял при этом своего лучшего соратника и как в конце концов они добились успеха, прибегнув к хитрой проделке с «конем», внутрь которого забрался отряд воинов, войско Сослана также осаждает крепость Хиза из-за жещины, не может взять твердыню силой, Сослан теряет при этом своего юного соратника и в конце концов обязан победой хитрости с лжетрупом, который, согласно варианту в Памятниках II, располагается внутри спецнально заколотого и выпотрошенного быка.

Увлеченно развивая эту мысль, Абаев рассматривает и троянского коня, и бычью шкуру Сослана как фольклорные отголоски древней шаманской практики («облачение в шкуру животного»), переосмысленной и переориентированной в свете более поздних представлений, и так резюмирует урок, вынесенный из греческого эпоса и из осетинского сказания (с. 1055): «Магия сильнее оружия, и шаман сильнее воина».

В данном случае разбора заслуживают не столько даже эти последовательные умозаключения, которые не лишены основательности, сколько именно деталь, отмеченная в варианте Памятников II, приписываемые ей значение и древность; ценность же остального будет зависеть от надежности этой отправной точки.

Абаев считает, что второе применение этого мотива, ранее не имевшего параллелей, он обнаружил в одном абхазском сказании (с. 1047) — в варнанте, который записали в 1945 г. он сам и знаток абхазского фольклора Ш. Д. Инал-Ипа. Речь идет о широко известном рассказе: чтобы взять крепость, которую безуспешно осаждают нарты, стальной герой нарт Патраз (ос.

Батраз) заставляет выстрелить собою, как метательным снарядом, в стены или поверх их. Согласно этому записанному в 1945 г. варианту, в тот момент, когда нарты теряют надежду преуспеть в своем предприятии,

> появляется нарт Патраз. «Заверните меня в коровью шкуру и бросьте в крепость»,— говорит он. Нарты облачают Патраза в коровью шкуру и запускают в крепость, как снаряд. Патраз сокрушает стены, и нарты овладевают крепостью.

Два сближенных им текста Абаев комментирует так (с 1051—1053):

> Во всех случаях это переодевание в шкуру животного представляется совершенно бессмысленным. Зачем Патразу, которого собираются метнуть в крепость, надевать коровью шкуру? Может быть, для того, чтобы амортизировать удар? Но какая амортизация нужна стальному герою, закаленному в небесной кузнице?(...) Для чего Сослану надо было влезать в бычью шкуру? Чтобы изменить внешность? Но из текста ясно видно, что этим он никого не мог обмануть. Все прекрасно знали, что это Сослан, а не дохлый бык... Зачем нужна шкура быка тому, кто притворяется мертвым и хочет, чтобы все его видели и принимали за мертвеца[4]? Чтобы сохранить этот мотив в такой явно бессмысленной ситуации, нужно, чтобы в сказителе жило твердое убеждение, что переодевание в шкуру животного было важным и неустранимым элемеитом рассказа...

Подчеркнув, что сказнтели, от которых записаны и осетинский и абхазский варианты, числятся среди самых достойных доверия, автор добавляет:

> Чем объясняется наш интерес к мотиву героя, одетого в шкуру животного? Скажем прямо: его бессмысленностью в данной ситуации. Мы убеждены, что за этой видимой абсурдностью есть скрытый смысл: significabile quia absurdum. Это не парадокс Этнографам и фольклористам знакомы подобные явления: факт, абсурдный сегодня, оказывается пережитком целого, некогда имевшего определенный смысл... Задача этнолога и историка религий часто заключается в воссоздании исконного значения непонятных архаических элементов.

---

[4] Можно даже уточнить: он хочет, чтобы все принимали его именно за мертвого Сослана.

Все это весьма продуманно и в основе своей верно. Но так ли уж рассматриваемая деталь «бессмысленна в данной ситуации» — словом, так ли она непонятна? Мне это перестало казаться. Когда Сослан закалывает быка и ложится в его шкуре летом — между июнем и июлем,— это не жертвоприношение в честь покойника, не акт покаяния или самоунижения. Но это также и не ставшее бессмысленным воспоминание, не воскрешение шаманской практики переодевания животным. Причина гораздо проще.

Сослан заклинает смерть. Почти во всех остальных осетинских вариантах он при этом ограничивается тем, что прикидывается «свежим мертвецом». Например: «он ложится в грязи, отбросив меч довольно далеко от себя»[5]; или: «в траве густой лежит недвижно»[6], копье его криво вонзилось в землю, и обиженный меч «сиротливо брошен», щит — чуть дальше, а черный шлем — в воде[7].

В черкесских вариантах нет этой подделки под мертвеца, которая под силу каждому. В них привносится элемент волшебства. «Он не только мертв,— говорит отцу дочь врага Сэусырыко в одном абадзехском варианте[8],— от него уже и дух идет дурной». В одном из кабардинских вариантов враг, явившийся посмотреть на мнимого мертвеца, говорит ему: «Ты лежишь в степи и гниешь!»

В более реалистическом шапсугском варианте женщины, которые пришли за водой и обнаружили мертвое тело, говорят: «Сэусырыко лежит там мертвый близ источника, и в нем копошатся черви»; враг, приблизившись вслед за ними, чтобы оскорбить Сэусырыко, кричит: «Эй, колдун с кривыми ногами, в тебе черви копошатся!..»

Эта разница между осетинским и черкесским описаниями станет понятной, если вспомнить, что у осетин Сослан (Созырыко) — только герой, тогда как у черкесов Сэусырыко помимо того и, быть может, даже более того еще и колдун, способный, в частности, придать себе любой вид, какой пожелает[9].

Но, подобно тому как другое имя этого персонажа заимствовано осетинами у черкесов, мотив разлагающегося трупа также проник в некоторые осетинские варианты. Например, в «Нарты кадджытæ»: «Он растянулся близ источника, откуда жители брали воду, и прикинулся трупом, уже полным червей» (с. 103).

---

[5] ДЗ, Шанаев, ССКГ, V, 2, 1871, с. 8.
[6] НЭОН, 1957, с. 252.
[7] А. Н. Дьячков-Тарасов, ЗКОИРГО, 22, 4, 1903, с. 31—32
[8] G. Dumézil, Documents Anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase, I, 1960, с. 103 (§ 133), с. 104 (§ 142).
[9] Таким образом, он воспринял черту, свойственную осетинскому Сырдону — персонажу, исчезнувшему у черкесов. Об этом различии двух типов — Сослана и Сэусырыко — см. выше, в гл. VII, с. 74

Но эта черта явного чародейства мало согласуется с характером осетинского героя. Вот почему в варианте, опубликованном в Памятниках II, который нас здесь занимает, сказитель хоть и упомянул о червях, но объяснил их присутствие так, что какое-либо чародейство исключается. Перечитаем указанное место с этой точки зрения, не отрывая его от контекста.

> Сослан отпустил свои войска, а сам зарезал быка, выпотрошил его и вошел туда как раз между июнем и июлем. Он лег на берегу глубокого ручья, куда приходили за водой люди из крепости Гори. Труп быка весь зачервивел.

И женщины, пришедшие за водой, дают своему хозяину такой отчет:

> «Сослан лежит мертвый под каким-то трупом быка, и его едят черви».

Все ясно: Сослан, не владея приемами чародейства, все же хочет придать себе видимость трупа, в котором копошатся черви, иначе говоря, нуждается в «источнике» червей вне собственного тела. И вот он влезает в шкуру быка, которая под жарким солнцем начинает быстро разлагаться (отсюда — указание на время года: «между amistol и sosæn» — месяцы летнего солнцестояния), и таким образом черви одновременно покрывают и мертвое и живое. Женщины, пришедшие за водой, поддаются обману, во всяком случае не различают: лжетруп предстает перед ними весь в червях, происхождение которых им и не приходит в голову уточнять.

Следовательно, этот сюжет не только не сохраняет архаические, непоиятные и, значит, абсурдные черты, но свидетельствует о поздней и единичной попытке рационально объяснить деталь, заимствованную из черкесской традиции и мало согласующуюся с чисто осетинской концепцией образа этого героя.

Что же касается бычьей шкуры, в которую заворачивается Патраз в абхазском сказании,— не для заклинания смерти, но в момент, когда он превращает себя в метательный снаряд,— то и это объясняется вполне естественным образом: вопреки замечанию Абаева, шкура служит амортизатором. Доказательство тому — другой абхазский вариант, опубликованный почти одновременно со статьей в «Annales» [10]: Цвиц — здесь он выступает двойником Патраза,— прежде чем заставить выстрелить собой по стенам вражеской крепости, предписывает Нартам:

> «Растопите пихтовую смолу и покройте меня ею густым слоем с ног до головы. Потом поднесите меня к крепости и перебросьте через стену, подобно суме дорожной...» [11].

---

[10] Прикл., с. 228—234. В русской адаптации более емкий абхазский текст передан парафразой, но смысл тот же. (...).

[11] Там же, с. 230.

Нарты делают так, как он говорит,— и вот результат, если смотреть из крепости:

> Цвиц, весь покрытый смолой, полетел. Он упал на землю, и смола предохранила его кости [12].

Коровья шкура Патраза, безусловно, имеет то же назначение. Хотя у Патраза и стальное тело, которое не могут сокрушить ни оружие, ни камни, летящие со стен крепости, все же ясно сказано, что у него, как и у всех людей, есть «кости», позволяющие ему двигаться: и именно свои суставы, эти хрупкие механизмы, из какого бы вещества они ни были созданы — органического или минерального,— стремится он предохранить от удара, который может их разбить. Эффективность таких воображаемых амортизаторов можно, конечно, оспаривать, ссылаясь на баллистические расчеты. Однако сказители их принимают — и этого достаточно.

Таким образом, эпизоды с Батразом и Сосланом-Созырыко нельзя сопоставлять: первого бычья шкура предохраняет от механических ударов, второму же она облегчает обман, поскольку, разлагаясь от солнечного тепла, поставляет червей.

И, однако, это простодушие пришедших за водой женщин и их хозяина удивляет: разве так трудно было сразу же разглядеть, откуда ползут черви? Да и разве сама шкура быка не должна была внушить им подозрение? Все это можно лучше понять, если наряду с описанными Геродотом пышными похоронами, наряду с погребением в курганах, которыми и сейчас еще усеян край древнего жительства скифов, практиковалось — в обстоятельствах, которые мы не можем уже сейчас уточнить,— и иное обращение с трупами, при котором применялась бычья шкура. Действительно, несколько древних народов Кавказа регулярно или в исключительных случаях применяли такого рода саван при похоронных обрядах. В «Аргонавтах» Аполлония Родосского (3, 198—209) читаем:

> Через камыши и воду они вышли из корабля на одном холме, возвышавшемся на равнине, которая зовется Киркейской [13]. Там росли рядами ракиты и ивы, на верхушках которых висели привязанные веревками трупы. И сейчас еще для колхов предавать огню умерших мужчин — святотатство; нельзя также хоронить их в земле и насыпать сверху могильные холмы [14]. Их заворачивают в необрабо-

---

[12] Этого нет в абхазском тексте, что само по себе свидетельствует о том, как именно составители сборника объясняют меры предосторожности, потребованные Цвицем.

[13] 199—200: ... ἐπὶ θρῳσκῷ πεδίοιο Κιρκαίου τόδε που καλέονται.

[14] Влияние маздеизма здесь возможно, но маловероятно. Эти разные способы уничтожения трупа известны черкесам; см. жалобу старого Бере (стихи 61—68), переведенную мною в Études Oubykhs, 1959, с. 63

таиные бычьи шкуры и вешают на деревьях вдали от города[15]. Однако и земля получает свое наравие с воздухом, ибо умерших женщин, которые нежиее мужчин, предают земле.

В главе V «Фазис» трактата «О реках и горах», который некогда приписывали Плутарху, говорится об особой категории покойников: об осужденных. Как только под воздействием сока «растения истины», растущего в долине Фазис, человек признается в своей вине,

> «присутствующие мужчины хватают его, заворачивают в шкуру животного[16] и бросают в круглую яму наподобие колодца, называемую „Ртом Нечистых"[17]. Через 30 дней кишащее червями тело извлекается и уносится к Меотийскому Болоту. Сразу же неизвестно откуда появляются грифы и раздирают мертвеца. Так повествует Ктесипп во второй книге „Scythica"...»

По крайней мере в первом случае шкура животного (поэт уточняет: необработанная) явно предназначена для того, чтобы ускорить гниение. Хотя ни у черкесов, ни у осетин, ни у скифов, как известно, похоронные обряды не предусматривают подобного использования шкуры новоосвежеванных животных, можно полагать, что в неких исключительных обстоятельствах оно не было чуждо этим народам. Возможно, то были похороны «низшего разряда», позорящие умершего, или просто похороны для бедняков, покинутых? Такое понимание позволило бы объяснить сцену, описанную и прокоммеитированную в третьем сочинении Лукиана о скифах — в «Токсарисе» (47—48).

Благородный скиф Арсаком, у которого есть основания ждать нападения, нуждается в войске, лошадях, оружии. Его друг Лонхат говорит ему:

> «Ты легко наберешь людей, ибо сам ты доблестен и наша родия довольно многочислеина. Но лучше всего тебе сесть иа бычью шкуру»[18].

Арсаком принимает необходимые меры и в заключение садится иа бычью шкуру[19]. И рассказчик Токсарис делает отступление, чтобы объяснить эту процедуру:

---

[15] 206—207. ἀλλ' ἐν ἀδεψήτοισι κατειλύσαντε βοείαις δενδρέων ἐξάπτειν ἑκὰς ἄστεος.

[16] Ἐμβεβυρσωμένον.

[17] Ἐκδίδωσι δὲ τὸ βλαθὲν μετὰ λ' ἡμέρας εἰς τὴν Μαιῶτιν λίμνην, σκωλήκων γέμον.

[18] Ῥᾷστα δ' ἂν πολλοὺς προσαγάγοις αὐτός τε ἀγαθὸς ὢν καὶ ἡμῖν οὐκ ὀλίγων ὄντων οἰκείων, μάλιστα δέ εἰ καθέζοιο ἐπὶ τῆς βόρσης τοῦ βοός.

[19] Τέλος δὲ καὶ ἐπὶ τῆς βύσης ἐκαθέζετο.

Когда человек претерпел обиду от другого и хочет защитить себя, но понимает, что не может вступить в бой в одиночку, он приносит в жертву быка, нарезает мясо и варит его. Расстелив шкуру на земле, он садится на нее, заложив руки за спину, как если бы они были связаны в локтях. Таким образом у нас выражают сильнейшую мольбу [20].

Когда мясо разложено, родственники и все желающие из посторонних берут каждый по куску и, ступив правой ногой на шкуру, обещают привести сообразно своим средствам [21]: кто — пять всадников на своем хлебе и жалованье, кто — десять или больше, а иной — столько тяжеловооруженных или пехотинцев, сколько может, наконец, самый бедный обещает прийти сам. Случается, что таким образом на шкуре собираются большие силы, и к тому же собранное подобным образом войско действительно несокрушимо, непобедимо, будучи связано присягой: ступить на бычью шкуру в самом деле равносильно присяге [22].

Возможно, такое выражение просьбы, этот молчаливый зов на помощь равнозначен символическому распространению на живого человека практики обращения с некоторыми умершими. Перенесенная обида, всенародное признание бесчестия пресекают его жизнь: он садится на смертную шкуру и отказывается действовать руками. Бычья шкура в случае с Сосланом предназначалась для того, чтобы враг утвердился в заблуждении относительно смерти героя; в случае с Арсакомом она символизировала для его друзей смертельное огорчение, решимость или образно выражаемую угрозу покончить с жизнью.

---

[20] Βοῦν ἱερεύσας τὰ μὲν κρέα κατακόψας ἥψησεν. Αὐτὸς δὲ ἐκπετάσας χαμαὶ τὴν βύρσαν κάθηται ἐπ' αὐτῆς εἰς τοὔπισω παραγαγὼν τὼ χεῖρε ὥσπερ οἱ ἐκ τῶν ἀγκώνων δεδεμένοι. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ἡ μεγίστη ἱκετηρία.

[21] Ἐπιβὰς τῇ βύρῃ τὸν δεξιὸν πόδα ὑπισχνεῖται κατὰ δύναμιν.

[22] Τὸ γὰρ ἐπιβῆναι τῆς βύρσης ὅρκος ἐστίν.

XXI. СМЕРТЬ БЛАГОРОДНЫХ КИММЕРИЙЦЕВ

Это прекрасное и грустное предание — о самоубийстве благородных киммерийцев. Геродот поведал его в немногих ясных выражениях (IV, 12):

> Кочевые племена скифов обитали в Азии. Когда массагеты вытеснили их оттуда военной силой, скифы перешли Аракс и прибыли в киммерийскую землю (страна, ныне населенная скифами, как говорят, издревле принадлежала киммерийцам). С приближением скифов киммерийцы стали держать совет, что им делать перед лицом многочисленного вражеского войска. И вот на совете мнения разделились. Хотя обе стороны упорно стояли на своем, но победило предложение царей. Народ был за отступление, полагая ненужным сражаться с таким множеством врагов. Цари же, напротив, считали необходимым упорно защищать родную землю от захватчиков. Итак, народ не внял совету царей, а цари не желали подчиниться народу. Народ решил покинуть родину и отдать захватчикам свою землю без боя; цари же, напротив, предпочли скорее лечь костьми в родную землю, чем спасаться бегством вместе с народом. Ведь царям было понятно, какое великое счастье изведали они в родной земле и какие беды ожидают изгнанников, лишенных родины. Приняв такое решение, киммерийцы разделились на две части и начали между собою борьбу. Всех павших в братоубийственной войне народ киммерийский похоронил у реки Тираса (могилу царей там можно видеть еще и поныне). После этого киммерийцы покинули свою землю, а пришедшие скифы завладели безлюдной страной.

Исход киммерийцев, имя которых сохранилось, возможно, лишь в названии Крыма,— одно из достоверных событий истории этих краев, причем событие, почти поддающееся датировке: проникнув на Ближний Восток, добровольные изгнанники попали в поле зрения сознательных хранителей древности, которые, по традиции Шумера, научились увековечивать скоротечные со-

бытия на глине. То же должно было произойти позднее и с теми из скифов, которые оказались в подобном же положении и, либо оставив какие-то следы, либо иным образом стали известны по другим источникам[1]. Но эта уверенность относится лишь к конечному пункту эмиграции и к распрям, которые начались между киммерийцами и их новыми соседями. По правильной методике, ее нельзя распространить ни на момент исхода, ни, еще менее того, на его обстоятельства: перед нами прекрасная легенда, кусок эпопеи, но не истории.

Некоторые ученые в СССР усматривают в этой легенде свидетельство жестокой классовой борьбы, противопоставляя «царей», то есть в данном случае, конечно, знать или высшую часть знати, народу, иначе говоря, «незнатным» или, может быть, «не особенно знатным». Это крайность: ведь две стороны, состоящие равно из свободных людей, спорят не ради сохранения или отмены каких-либо привилегий; расходясь лишь во мнениях, они не прибегают к силе: знать не пытается навязать свою волю, а народ почтительно ждет, когда, похоронив своих героических соплеменников, сможет тронуться в путь. И единственное, что можно сказать по этому поводу,— это то, что из двух решений согласиться умереть на земле своих предков более «благородно», чем покинуть ее из страха перед заведомо безнадежной битвой: таким образом, здесь мораль славы и верности противостоит морали выгоды.

С другой стороны, малоправдоподобно, чтобы народ двинулся в путь без своих обычных предводителей, аристократии. К тому же там, куда киммерийцы прибывают, они представляются суверенам Ближнего Востока народом с обычным социальным устройством, народом, у которого есть царь, ведущий переговоры от имени всех и передающий свою власть сыну.

Наконец, от границ Китая и до Атлантики подобные переселения, то есть массовая эмиграция как под натиском соседей, так и в результате отпочкования части слишком разросшихся народов, были в последние тысячелетия обычным, то и дело повторяющимся явлением, которое порой ускользает от нашего внимания из-за относительного постоянства границ между возникшими в итоге государствами. И во всех случаях отправлялись в добровольное изгнание, совершали долгие переходы или завоевания именно общества или полуобщества, полностью сохранявшие свою традиционную структуру. Таким образом, киммерийцы, вероятно, также явились «в полном составе» — с востока, если они, подобно скифам, были иранцами, или с запада, если они принадлежали к другой индоевропейской группе — фракийцев и фригийцев. В широких степях Евразии привязанность людей к своим нивам не очень-то много значила, когда вставал вопрос о переселении.

---

[1] См. выше (имеется в виду Геродот I, 105, см. цит. с. 171.— *Примеч. пер.*)

Если рассказ из главы II Геродота — всего лишь легенда, то где она сформировалась? Я ее считаю скорее скифской, чем киммерийской: она связана с определенной местностью страны, покинутой ее первыми жителями, и именно жившие здесь скифы, а не ушедшие далеко киммерийцы называли ряд, по всей вероятности, древних могил «кладбищем киммерийцев». Но откуда бы ни произошло название указанной местности, легенда, которая оправдывает его, была приведена скифами в соответствие с привычными для них образцами. И сейчас еще в осетинском эпосе «самоубийство народов» — мотив столь же важный, как и «самоубийство стариков». Сам нартовский народ исчезает именно так, хоть и разными способами в разных вариантах.

В сказании из сборника «Нарты кадджытæ» Нарты, гордые своей силой, дерзают бросить вызов Богу, так что тот в конце концов велит ласточке передать им:

> «Если я окажусь победителем — чего бы вы пожелали: чтобы я искоренил ваше племя или чтоб оставил выродков?»
>
> Вернулась ласточка и прилетела снова к Нартам.
>
> Передала им божье слово.
>
> Нарты переглянулись и говорят: «Хочет извести нас под корень — пусть изводит». Нартовские глупцы говорят. «Чем вообще без потомства, лучше уж пусть будут выродки». И говорит тогда им Урызмаг: «Чем дурное потомство, лучше без него. На что нам вечная жизнь? Не нужна нам вечная жизнь, но пусть даст нам вечную славу».
>
> То было последнее слово Нартов.

В гневе Бог насылает на них разные бедствия, от которых Нарты должны были бы погибнуть от голода, но каждый раз выживают благодаря своей изобретательности.

> ...И прожили так они еще год. Тогда они говорят: «Мы же сами сказали Богу, что вечная слава лучше вечной жизни». С тем каждый из них начал копать себе могилу, и стали они туда бросаться.
>
> Так пришла погибель славных Нартов.

Но в легенде Геродота есть еще и патетическая тема коллективного самоистребления путем убийства людьми друг друга, тема, примеров которой я не встречал на Кавказе: киммерийцы, как и пленennые Спартаком граждане Рима,— но только добровольно, а не по приказу, истребляют друг друга в гладиаторских битвах. Осетинское сказание предоставляет своим героям смерть и сознательную и братскую, они не избирают скорую гибель, предупреждая неотвратимое нашествие врага, они обрекают себя на более жестокую кару, на смерть, которая будет длиться столько, сколько пожелает Бог. Но в начале обоих преданий можно отметить две разновидности одной и той же

темы: в первом случае выбору героической смерти противопоставляется посредственность киммерийского плебса, во втором же — малодушие «глупейших» из Нартов. Разница в том, что у Нартов глупцы не настаивают на своем и разделяют участь лучших, иначе говоря, все готовятся к своим похоронам сообща.

ТРАНСКРИПЦИЯ

Условное написание на всех языках соответствует принятой орфографии и транскрипции. Отсюда — некоторое несоответствие в применении одних и тех же знаков.

В ирландском и исландском долгота гласных отмечена косой черточкой над буквой справа налево, в других языках — прямой черточкой.

Во всех случаях ə обозначает гласный chva (а также задненебный в кавказских языках), ś ź č ǰ равнозначны «ш ж ч дж», x, gh — это немецкое ach-Laut и соответствующий звонкий согласный,— ich-Laut; во всех языках, кроме греческого, th, dh передают глухой и звонкий англ. «th», везде, исключая санскрит. с означает «ц»; ʒ — «дз»; w — полугласный от u, который везде равнозначен русскому «у».

В санскрите r̥ — это «ri» слоговой; ṃ означает назализацию предыдущей гласной буквы; c, j равнозначны «ч, дж»; ṅ и ñ — формы произношения n перед k, g и c j; ḥ означает придыхание вместо s в некоторых позициях; ṭ ḍ ṇ — / какуминальные ретрофлексные (кончик языка касается нёба); s ś — две разновидности глухого шипящего звука.

На языке Авесты ą — это «а» носовое.

В осетинских словах y передает звук «ы», близкий к «э» (а на других языках — «й»), j передает «й»; в осетинском æ — это «а», близкий к «э».

На языках Северо-Западного Кавказа q — это глухой гортанный, — глухой латеральный, ʻ — «айн», ś ź s̀ z̀ǰ — шипящие, отличные от ś, ž, ǰ; значок ʼ (а также в русском «мягкий знак») означает палатализацию, значок ° — лабиализацию, ˈ — глоттализацию (краткая смычка гортани после произнесения звука) предыдущего согласного; в адыгских ḫ — придыхание с беглым резонансом «о».

В армянском ł — это звонкое l, а значок ˒ поглощает предыдущий согласный.

В исландском þ, đ равнозначны англ. «th» глухому и звонкому, y — гласный, близкий к франц. «u» (нем. «ü»), j — полугласный от u.

О БИБЛИОГРАФИИ

Помимо указанных во введении работ, в частности В. И. Абаева, богатая библиография содержится на с 285—316 важной во всех отношениях книги А. М. Хазанова «Социальная история скифов», изданной Институтом этнографии АН СССР им. Миклухо-Маклая (М., 1975); следует добавить к этому отличную статью Ю. С. Гаглоева «Аланы и скифо-сарматские племена Северного Причерноморья» (Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН ГССР. Вып XI, 1962, с 107—171).

Читатель, не владеющий русским языком, запомнит, что на западных языках вышли:

D. Gerhardt, Alanen und Osseten, Bericht über neueren Arbeiten — ZDMG, 93, 1939, с. 33—51 (следует дополнить из приведенных выше трудов: Абаева, ОЯФ, ч. 1 и 2; Гаглоева; Хазанова).

J. Harmatta, Quellenstudien zu den Skythica des Herodot, Budapest, 1941.

J. Harmatta, «Le problème Cimmérien», Archaeologiai Ertesiõ, N-os 7—9, Budapest, 1952.

J. Harmatta, Studies on the History and Language of the Sarmatians, Szeged, 1970.

J. Harmatta. Studies in the Language of the Iranian Tribes in South Russia, Budapest, 1952.

M. Rostovtseff, Iranians and Greeks in South Russia, Oxf., 1922.

T. Sulimirski, The Sarmatians, New York, 1970.

S. Täubler, Zur Geschichte der Alanen — «Klio», 9, 1909, с. 14—28.

M. Vasmer, Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven, I: Die Iranier in Südrussland, Leipzig, 1923.

L. Zgusta, Die Personennamen griechischer Städte der Schwarzmeerküste, Prague, 1955 (ср. таблицу В. И. Абаева, ОЯФ, с. 171—187).

О скифском искусстве и о том, какие представления об истории и доисторических эпохах оно вызывает, см. предисловия и комментарии (В. Пиотровского, П. Амандри, В. Шильц) к каталогу выставки «Золото скифов» (Or des Scythes, Paris, Petit Palais, oct.— déc. 1975), с. 209, сводную библиографию работ об искусстве скифов, изданных на французском языке.

Издания IV книги «Истории» Геродота очень скудны; даже самые недавние из них игнорируют вклад, вносимый исследованиями осетинского материала в изучении скифов. Тем же недостатком страдают и комментарии Wolf Aly к Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, 1921, и 2-е издание, исправленное и дополненное в соответствии с замечаниями, оставленными автором, с послесловием: L. Huber, Göttingen, 1969 (с. 112—133 о Scythica Геродота).

Пока печатался этот сборник, в Москве вышла новая эрудированная и умная книга Д. С. Раевский, Очерки идеологии скифо-сакских племен, 1977. В ней рассматривается — зачастую методом, отличным от моего,— ряд вопросов, освещаемых в настоящей работе. Например, Tabiti толкуется как эквивалент Агни; иллюстрации на вазе из кургана Куль-Оба (и на воронежской вазе) объясняются исходя из второй легенды о происхождении скифов (о сыновьях Геркулеса). Автор принимает трифункциональное толкование первой

легенды о происхождении (о сыновьях Таргитая и золотых предметах, упавших с неба), но авхатов считает жрецами. Некоторые его предложения я рассматриваю выше в иной связи.

СОКРАЩЕНИЯ

Русские журналы

СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1881—1915.
ССК — Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1871—1873.
ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868—1881.
ЗИАН — Записки Императорской Академии наук. СПб.-М.
ЗКОИРГО — Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис.
ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения. СПб.

Сборники на осетинском и русском языках

НЭОН — Нарты, эпос осетинского народа. М., 1957.
НК — Нарты кадджытæ. Дзауджикау, 1946; 2-е изд., 1949.
НКЭ — Нарты, кабардинский эпос. М., 1951; 2-е изд., 1957.
ОНС — Осетинские нартские сказания. (Вольный перевод на русский «Нарты кадджытæ».) Дзауджикау, 1948.
Памятники, I, II, III — Памятники народного творчества осетин. Вып. 1, 1925; вып. 2, 1927; вып. 3, 1928. Владикавказ.
Прикл. — Приключения Нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос. М., 1962.

Авторские работы

В. И. Абаев, ИЭСОЯ — Историко-этимологический словарь осетинского языка. Москва, I (A-K), 1958; II (L-R). М., 1973.
В. И. Абаев, ОЯФ — Осетинский язык и фольклор. I, М., 1949.
Ж. Дюмезиль, IR — G. Dumézil. Idées romaines. P., 1969.
Ж. Дюмезиль, — ЮМК — G. Dumezil, JMQ — Jupiter Mars Quirinus. I-IV. Paris, 1941—1948.
Ж. Дюмезиль, ЛН (Легенды о Нартах) — G. Dumézil. Légendes sur les Nartes suivies de cing notes mythologiques. Paris, 1930.
Ж. Дюмезиль, КГ (Книга о героях) — G. Dumézil, LH — Le livre des héros, légendes sur les Nartes. Paris, 1965.
Ж. Дюмезиль, МЭ (Миф и эпос) — G. Dumézil. Mythe et epopée. I, 1968 (2-e éd., 1973). II. 1969. Paris.
Ж. Дюмезиль, ОЭМ — Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
В. Ф. Миллер, ОЭ — Осетинские этюды. М., 1881—1887.

Другие условные обозначения

AIEO — Annales de l'Institut d'études orientales. Paris—Alger.
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies, London Institution (University of London).
CRAIBL — Comptes rendus des séances de l'Academie des Inscriptions et Belles zettres. Paris.
IIJ — Indo-Iranian Journal. Leiden.
JA — Journal asiatique. Paris.

NTS — Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, Oslo.
RC — Revue Celtique, Paris.
RE — G. Wissova, W. Kroll, etc., Paulys Real—Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgard.
REL — Revue des Études Latines, Paris.
RHR — Revue de l'Histoire des Religions. Paris.
РВ — Ригведа.
SBE — Sacred Books of the East, Oxford.
СатБр — СатапатхаБрахмана.
ШрС — Шраутасутра.
ТаитБр — ТаитирийаБрахмана.
ВайС — ВайасанейиСамхита.
WZKM — Wiener Zeitschrift für die Kunde der Morgenlandes, Vienne.
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig.

Комментируемые греческие и латинские тексты *

Аммиан Марцеллин 31, 2, 22: с. 199.
Аполлоний Родосский 3, 198—209: с. 210.
Аристотель. Никомахова этика, 1, 7: с. 162.
Псевдо-Гиппократ. О воздухе, воде и местности, 18: с. 153.
Иордан 24, 126—7; 35, 183; 49, 255: с. 60.
Лукиан. Скифы I: с. 153. Токсарис 47—48: с. 211.
Помпоний Мела 3, 5: с. 199.
Квинт Курций 7, 6, 11: с. 154; 7, 8, 18—19: с. 133.
Схолиаст Аполлония Родосского (Изд. Wendel, 1935, с 197: с. 183).
Валерий Флакк 6 48—64: с. 145; 122—125: с. 199.

* От переводчика: при цитировании на русском языке античных источников использованы, в частности, следующие издания:
Аммиан Марцеллин [В. В. Латышев]. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. Т. II. СПб., 1909.
Геродот. История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратановского, под общей редакцией С. Л. Утченко. Ред. перевода Н. А. Мещерский. Л., 1972.
Лукиан. Собр. соч. в 2-х томах. М.— Л., 1935.

УКАЗАТЕЛЬ

АБАЕВ В. И. 9, 10, 14, 112—113, 148—155, 182, 183, 184, 206—209, 210
Аву 143, 145
авхаты 132, 140—141, 145, 146, 151, 219
Адиюх 118, 123—130
аиргь 118, 120, 123
Айсана 46—49
Алагата 161—167, 177, 203
аланы 7, 10, 60, 199
Аледж 163, 203
Александр Македонский 7, 133
Аминон 175, 196, 197
Арахдзау 22—24, 33
ард, Ардамонга 176
Арес 13, 14, 22, 23, 25, 50, 57, 60, 61, 62, 64, 72, 76, 168, 191
аримаспы 82
Арпоксаис 132, 148
Арсаком 211—212
Артур 66—70.
Ært-xuron (Xur æ.) 112—113
Аттила 58—63
Ахсартагката 19, 29, 41, 44, 46, 52, 162, 164, 165, 177, 200, 201
Аца, Ацата 24
аланы 31, 32
Ацырухс 97, 98, 107—118, 122, 130

Бадын, Бадыноко 201, 202
Балсаг (Бар-, Мал-, Марсуг) 74, 77, 110, 116
Бальдр 72, 77, 89—90
Барастыр 108, 175, 189, 191, 197, 198
баски 203
Батраз (Пэтэрэз, Бэ-, Патраз, Патараз) 13—39, 40—46, 63, 64, 65, 67, 69, 72, 94—95, 168, 170, 171, 176, 178, 181, 190, 195, 206—210 (Цвиц) 31, 33, 38, 209 (Айсана) 46—49
bæxfældisyn 189
БЕНВЕНИСТ Э. (BENVENISTE E.) 9, 133, 138, 147, 148
Бзоу 194—195
Бицента 15, 164, 168
Бог 29, 39, 42, 43, 44, 84, 85—86, 105, 113
Бората 18, 19, 29, 41, 162—164, 165, 166, 200, 201
Борисфен, борисфениты 114, 132
Бурафарныг 19, 23, 29, 33, 41, 44, 75, 165, 166
Бурхор-Али 18, 63, 166, 176

Вадзамакят 178, 179, 180
ваза (из Куль-Оба) 156, 218
ВАЛЕРИЙ ФЛАКК 142, 143—145
Васиштха 101, 102
великаны 17—18, 26, 29, 34, 35, 37—38, 91—93, 107, 121—122, 195—196
виноградник, виноградная лоза 178, 180, 184, 186
гадатели, предсказатели, ведуны, ворожеи 27, 28, 51, 53, 151, 154, 155

ГАГКАЕВ К. Е. 175
ГАГЛОЕВ Ю. С. 218
ГАДАГАТЛЬ А. М. 29, 30, 86, 124, 129, 163
Геракл, Геркулес 44, 45, 72, 82, 218
Гестия 114, 115
ГРАНТОВСКИЙ Э. А. 142—144, 151, 153
ГРИСВАР Ж. (GRISWARD J. H.) 11, 13, 66—68, 70, 71, 95, 96, 169
гром (и молния) 51, 52, 53
грифоны 82
Gudyrty kom 53
Гутсакья 120, 122, 123

Дарий 7, 114, 132, 133
Донбеттыр (тæ) 15, 17, 168, 171
Диорфос 76
дочь Солнца 75, 78, 97, 102—107, 108—110, 114, 115, 117
духи 21, 29, 42, 43, 44

Емынеж 79, 80, 81
звезда 91, 92, 159

Зевс 114, 141, 168
земледелие 18—19, 41, 52—53, 161—167
Зоко-яне (Воко-яне) 25, 26, 29
Зылха 31, 32

Илья (Елиа), святой, см Уацилла 13, 44, 50, 51, 85, 94
ИНАЛ-ИПА Ш. Д. 206
Индра 13, 14, 50, 57, 103, 135, 178
Иордан 59, 60, 63
испы 25, 126

ЙОСИДА А. (YOSHIDA A.) 11

кантабры 203
capillati 155, 156
Карна 71, 104, 105
катапульта 35
катиары 132, 141, 146
киммерийцы 213—215
КЛАПРОТ ГЕНРИХ фон (KLAPROTH H. von) 8
Колакс 142, 143
колесо 74, 77, 78, 83, 84, 86, 93, 95, 96, 110, 122, 205
кольчуга 105, 136
кони 27, 29, 48, 73, 81, 82, 91, 92, 126, 134, 189, 190, 193, 194
котел 36, 178
Крым-Султан 63
Кун 31, 32, 33
КУН А. (KUHN A.) 8
Курдалагон 17, 19, 43, 112
Куру, Курос 98, 102, 104
Кухулин 64, 95, 96

Липоксаис 132, 150
ЛИТТЛТОН С. (LITTLETON C. S.) 11
Локи 11, 89
лук 23, 24, 37, 42, 59, 92, 134, 136, 159, 160
Литидас 183, 184, 186
лягушка 16

Марс 58, 60, 63
Маруко 26, 27, 29
Маха 169—170, 172
меланхлены 6
МЕЛЕТИНСКИЙ Е. М. 75, 79
Мелюзина 25, 31
мечи 21, 23, 26, 43, 58, 60, 61, 66—69, 134, 191
МИЛЛЕР В. Ф. 8, 9, 10, [illegible], 54, 56, 76, 78, 83, 113, 175, 188, 192, 206
Митра 76, 149
молитва общая 52, 112
молния 51, 52, 53

Нан 141
Нарджхоу 118, 122 см. Арахдзау
Нартамонга, Уац(ы)амонга, Амонга 36, 173—178, 182
Насран-алдар 31
Насрен Жакэ 31
Нибелунги 58
нихас 24, 106

ОБАЯСИ Т. (OBAYASHI T.) 11
Огуз-каган 159, 160
осетины 7—12 и по тексту
Осирис 186
oktapodes 152, 153
олень 94, 106, 107

Пал 141
Пандавы 99, 105, 116
паралаты 132, 141, 147
пиво 178, 183, 184, 185, 186
pileati, pilophorikoi 155, 156
Получерный—Полуседой 35, 180, 182
похороны 188, 198, 199, 209—211, 216
Псабыда 123, 125—127
пушка 30

РАЕВСКИЙ Д. С. 218
ронг 182

Савитри 99, 100, 102
савроматы, сарматы 6, 7, 10, 145, 187, 199
Сайнаг-алдар 19, 20, 40, 44, 190, 191
Самварана 99—105, 115, 116
сана (сана) 182
Санапэ 183, 186
Сатана, Сатаней, Сатаньей 16, 17, 19, 23, 24, 33, 49, 65, 66, 73—75, 80, 82, 92, 180, 182, 200
Саумарон Бурдзабах 48, 49
Сафа 112, 113
Свет сверхъестественный 97, 111, см. Тапати, Ацырухс, Адиюх
Синопе 183
симплегады 49, 80
скальп 192, 193
Скиф 141
скифы 6—12, 59, 90, 132—133, 138, 139, 147, 151—155, 160, 168 183, 192—194, 199 210, 211, 225
сколоты 132
СМИТ П., СПЕРБЕР Д. (SMITH P., SPERBER D.) 161—167
Сослан, Сосрыко, Созырыко, Сосруко, Сэусырыко, Сасрыква 14, 17, 24, 25, 29, 33, 36—39, 41, 71, 75, 76, 78—85, 87—92, 106—110, 115, 118—124, 128, 177, 179—181, 191, 198, 205—210, 212
София 43
sphia 134—135
Старкад 44

старики 199—203
стрелы 17, 23, 24, 27, 29, 42, 50, 92, 134, 135, 136, 159, 160, 194, 195
Сыбалц 115
Сырдон 11, 16, 20, 42, 65, 72, 76, 122, 171, 194, 195, 204, 205
Сэоссерэс, Сэусырыж 85, 86

Табити 97, 114, 115
Тапати, Тапатья 97, 101, 102, 104, 105
Таргитай 114, 132, 133, 135, 138, 139, 142, 149, 166, 219

Тотрадз (Тотреш) 73, 191
Токсарис 151, 211
Тхож, Тхожей 80, 81, 82
Тхаголедж 79, 80, 82
траспии 132, 141, 146
Тутыр 45
Тыхост 13, 50, 54—56, 112

Уастырджы (tæ) 17, 18, 57, 94, 178
Уацилла (tæ) 17, 50—54, 57
Уырызмаг 16, 49, 106, 182, 199—201, 215
фæдис 84

ХАЗАНОВ А. М 115, 137—139, 150, 159
Хамыц (Хымыщ) 15, 16, 18, 19, 25, 26—31, 39—41, 49, 131, 168, 169, 176

цоппай 51
Цвиц 31, 33, 35—38.

чаша 30, 133, 174—178, 182, 192
Челахсартаг, сын Хиза 17, 177
черти 52, 194
Чумазый 23—24, 181

ШАРАШИДЗЕ Г. (CHARACHIDZE G.) 31, 185, 194

энареи 131, 154, 168
zæd, dawæg (зэды и дуаги) 42, 45, 191, см дýхи

В. И. Абаев

ЖОРЖ ДЮМЕЗИЛЬ

Французская и мировая наука понесла невозвратимую утрату. 11 октября 1986 г. в Париже в возрасте восьмидесяти восьми лет скончался от кровоизлияния в мозг профессор Collège de France, член Французской академии наук Жорж Дюмезиль. Научная деятельность Дюмезиля столь обширна и многогранна, что дать ей оценку в рамках нескольких страниц невозможно. В некрологе, написанном Жан-Пьером Леонардини и помещенном в газете «Юманите» 13 октября 1986 г., между прочим, говорится: «Был ли он историком, филологом, мифологом, лингвистом, грамматистом, антропологом? Он знал примерно тридцать языков — от галльского до санскрита, от осетинского до кечуа. В сравнительной мифологии мы обязаны ему открытием той решающей роли, какую играли при формировании индоевропейских цивилизаций жрец, воин и земледелец. Это был исследователь, не укладывающийся ни в какие классификации (inclassable). Он перекинул мосты между многими дисциплинами. Как определить этого непоколебимого гуманиста, этого бесстрашного искателя, этот универсальный ум, которому мы обязаны баснословными открытиями на поприще человеческой мысли? Он был одной из самых крупных интеллектуальных фигур нашего века».

В речи, произнесенной при вступлении Дюмезиля в Академию наук, Клод Леви-Стросс говорил: «Дюмезиль воскрешает в памяти те прошлые времена, когда творцы (les créateurs) были такого формата, какой теперь кажется за пределами достижимого».

Жорж Дюмезиль (Georges Edmond Raoul Dumézil) родился в Париже 4 марта 1898 г. Окончил École Normale Supérieure в 1916 г. С 1919 г.— адъюнкт-профессор; с 1924 г.— доктор наук. В 1925 г. приезжает в Стамбул и до 1931 г. состоит профессором Стамбульского университета по специальности истории религий. В 1931—1933 годы — лектор университета в Упсале (Швеция). Вернувшись в Париж, он с 1935 г. возглавляет кафедру сравнительного изучения религий индоевропейских народов в École pratique des Hautes Études. Ведет курс армянского языка в Ecole Nationale des Langues Vivantes (1937—1948). Заведует кафедрой индоевропейской цивилизации в Collège de France (1949—1968). В 1968 г. уходит на пенсию со званием почетного профессора Collège de France. В 1976 г. становится действительным членом Французской академии наук (Académie des Inscriptions et Belles-lettres).

Мировую известность принесли Дюмезилю его исследования по сравнительному изучению религий и мифологий индоевропейских народов. Он явля-

ется создателем широко известной теперь трифункциональной теории. Суть этой теории очень проста. Дюмезиль исходит из того, что структура религиозно-мифологических представлений индоевропейских народов не могла не отражать структуру их социального строя и социальных отношений: «Мифы нельзя понять, если оторвать их от жизни людей, которые их создали» [1]. О социальной же структуре индоевропейских народов у нас имеются во многих случаях совершенно надежные свидетельства От глубокой древности у этих народов определились три социальные функции: культовая, военная и хозяйственная. Первую представляли жрецы, вторую — военные вожди, третью — земледельцы и ремесленники. Свою концепцию Дюмезиль особенно детально разработал на материале древнеримской, скандинавской, индоарийской, древнеиранской и скифо-осетинской мифологии и эпоса [2] Осетинская тема неизменно присутствует в работах Дюмезиля начиная с 1930 года. когда появилась его великолепная книга о Нартовских сказаниях [3], и до последних дней Вспоминая о встречах со своим не менее знаменитым соотечественником лингвистом Эмилем Бенвенистом, он, между прочим, говорит: «Мы были единодушны, признавая важность для европейской науки народа осетин, последних потомков скифов» [3]. Начало его интереса к осетинам восходит к 1926 г., когда в École des Langues Orientales он смотрел выставку книг и журналов на языках советских республик. «Я напал,— пишет он,— на несколько страниц осетинских сказаний в русском переводе. Я провел часть моего отпуска за чтением этих текстов, восхищенный их содержанием. Осетинский вошел в мои индоевропейские занятия. Чтение статьи Туганова „Кто такие Нарты?" убедило меня, что осетины сохранили в своих сказаниях память о социальной системе, близкой к древнеиндийской» [4, с. 27]

Трифункциональная теория Дюмезиля нашла широкий резонанс в гуманитарной науке всего мира. Основные его труды были переведены на немецкий, шведский, датский, английский, испанский, итальянский, японский языки. Две его книги стали доступны и русскому читателю [5; 6]. Полную квалифицированную библиографию книг и статей Дюмезиля можно найти в посвященном ему сборнике 1981 г. [4, с. 339—349].

Индоевропейский мир в его идеологических манифестациях был предметом его многолетнего напряженного исследования. Но этим не ограничивалась его научная активность. Второй его привязанностью на протяжении десятилетий был Кавказ, народы Кавказа, их языки, их мифология и фольклор. Мы говорили выше, что в течение двадцати лет Дюмезиль возглавлял в Collège de France кафедру индоевропейской цивилизации Но если бы в Collège существовала кафедра кавказской цивилизации, не было бы ученого, более достойного возглавить эту кафедру, чем Жорж Дюмезиль.

«Les mythes ne se laissent pas comprendre si on les coupe de la vie des hommes, qui les racontent» [1, с. 10].

[2] Славянская мифология и эпос не попали в орбиту научного интереса Дюмезиля, если не считать ранней заметки о Сухмантие Одыхмантьевиче [2, с. 280—288). Но думается, что он и здесь нашел бы благодарный материал в подтверждение трифункциональности Так, триада «старших» богатырей — Святогор, Вольга, Микула — без малейшей натяжки укладывается в концепцию трех функций: Святогор олицетворяет первую, религиозную, Вольга — вторую. военную, а Микула Селянинович — третью, земледельческую.

[3] Nous etions d'accord pour reconnaitre l'importance des Ossètes, derniers descendants des Scythes, dans les études indo-européennes» [4, с. 24].

Его интерес с самого начала привлекли армяне и осетинцы, два народа, в языках и культурах которых индоевропейский мир скрестился с кавказским. Он изучил армянский и осетинский языки настолько, что мог свободно читать на них любые тексты. Дюмезилю принадлежит несколько статей об армянских говорах, а также ряд армянских этимологий [7]. Осетинские «нартовские» сказания переводились на многие языки. Но лучшим переводом был и остается французский перевод Дюмезиля [8]. И не только потому, что Дюмезиль был наделен литературным даром, но и потому, что он один переводил текст прямо с осетинского оригинала, а не с русского подстрочника.

Из восточнокавказских языков Дюмезиль занимался специально ингушским и аварским [9], из южнокавказских — лазским (чанским) [10].

Но особенно велик — можно сказать, неоценим — вклад Дюмезиля в изучение западнокавказской абхазо-адыгской группы языков. Ему принадлежит первый опыт создания сравнительной грамматики этой группы [11].

Один из языков этой группы, убыхский, Дюмезилю пришлось изучать в Турции. Дело в том, что после окончания Кавказской войны в 1864 г. некоторые западнокавказские племена предпочли, частично или целиком, переселиться в единоверную Турцию. В числе их были убыхи. Изучать их язык можно было только в Турции, где в нескольких селениях он еще доживал свой век в устах старшего поколения. И вот с 1954 по 1971 г. Дюмезиль регулярно каждый год отправлялся в Турцию для изучения этого языка. Результатом его неутомимого труда явились многочисленные публикации убыхских текстов и лексико-грамматических этюдов в таких изданиях, как «Bibliothèque de l'Institut français de Leningrad», «Travaux et mémoires de l'Institut d'éthnologie de l'Université de Paris», «Journal Asiatique», «Antropos», «Bedi Kartliça» и др.

В 1975 г. выходит в свет важная обобщающая работа, посвященная убыхскому глаголу [12].

Ряд публикаций Дюмезиля посвящен другим языкам западнокавказской группы: абхазскому, черкесскому, шапсугскому, бесленеевскому; см. [4, с. 346—347].

В 50-е годы культурно-лингвистические интересы Дюмезиля перекинулись через океан — в Южную Америку. Он опубликовал ряд работ по языку и культуре кечуа, крупнейшего индейского племени Южной Америки, живущего в Перу, Боливии, Эквадоре, Аргентине и Чили [4, с. 348—349].

Дюмезиль был искусный полемист, острый и темпераментный. Когда его трифункциональная теория религий и мифологий индоевропейских народов стала предметом дискуссий, его оппоненты поняли, что спорить с таким ученым можно только обладая таким же огромным объемом знаний, а это было нелегко. Один из оппонентов с почтительным изумлением говорил о его «érudition formidable».

Полемические страницы Дюмезиля создали у меня образ сердитого и неприступного олимпийца. Но когда я лично познакомился с ним — это было в 1966 г. в Париже, в Collège de France, куда я был приглашен для чтения лекций,— я узнал исключительно скромного, приветливого и доброжелательного человека, из тех, которым доставляет радость оказывать услуги другим.

В наших беседах мы касались также общечеловеческих тем. Центральной для Дюмезиля была проблема гуманизма. Историю человечества, как и историю отдельных народов, Дюмезиль представлял себе как волнистую линию,

где периоды торжества гуманизма сменяются периодами его трагического опустошения. Двадцатый век, по мнению Дюмезиля, один из самых антигуманистичных и жестоких за всю историю человечества. В беседе с Жаком Боннэ и Дидье Пралоном он, между прочим, сказал: «Наблюдение того, что происходило в мире в первые три четверти нашего столетия, не дает оснований для оптимизма ни на краткий, ни на средний срок, идет ли речь о свободе или о гуманизме или об ореоле Франции.

Но зачем впадать в отчаяние? Рано или поздно, не знаю где, наступит „Ренессанс", как бывало после каждого „Средневековья". В сущности, для этого Ренессанса мы и работаем» [4].

[4] «Avoir observé le monde pendant les trois premiers quarts de ce siècle ne permet pas l'optimisme ni à court, ni à moyen terme, ni pour la liberté, ni pour l'humanisme, ni pour le rayonnement de la France. Mais pourquoi le désespoir? Tôt ou tard, je ne sais où il y aura une „Renaissance" comme après tout „Moyen Âge". Au fond, c'est pour cette Renaissance que nous travaillons» [4, с. 41].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Dumézil G.* Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P., 1968.
2. *Dumézil G.* Mélanges Paul Boyer. P., 1925.
3. *Dumézil G.* Légendes sur les Nartes. P., 1930.
4. *Dumézil G.* Cahiers pour un temps. P., 1981.
5. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
6. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976
7. *Dumézil G.* Le parler arménien de Vakith.— Revue des études arméniennes. P., 1968, 5; 1970, 7. *Dumézil G.* Series étymologiques arméniennes.— Bulletin de la Société de Linguistique. P., 1939, 40; 1940, 41.
8. *Dumézil G.* Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes.— Collection UNESCO d'œuvres représentatives. P., 1965.
9. *Dumézil G.* Textes populaires ingouches, receuillis, commentés et precedés d'une introduction grammaticale, en colaboration avec M. Djabogui. P., 1935. *Dumézil G.* Notes sur la conjugaison ingouche.— Bulletin de la Société de Linguistique de Paris. 1933, 34. c. 97—114. *Dumézil G.* Textes avars.— JA. 1933, 216, c. 265—302.
10. *Dumézil G.* Contes lazes. P., 1937; *он же.* Recits lazes. P., 1967; *он же.* Textes en laze d'Ardechen, «Bedi Kartlica». P., 1972, 29, c. 32—41.
11. *Dumezil G.* Études comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest. Morphologie. P., 1932.
12. *Dumézil G.* Le verbe oubykh, études déscriptives et comparatives, en collaboration avec Tevfik Esenc.— Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles lettres. Nouvelle série. P., 1975.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От переводчика . . . 5
Предисловие . . . 6

По следам скифского Ареса . . . 13

I. Батраз, меч и костер . . . 14
II. Батраз и трифункциональные темы . . . 39
III. Святой Илья и Тыхост . . . 50
V. Аттила и меч Марса . . . 58
VI. Батраз и Кухулин . . . 64

Солнечный герой . . . 71

VII. Сослан—Созырыко и солнце . . . 72
VIII. Сослан и Кухулин . . . 95

Теплотворящая и лучезарная . . . 97

IX. Тапати, Табити, Ацырухс . . . 98
X. Женщина с лучистой рукой в абхазских и черкесских сказаниях . . . 117

Общественный строй скифов . . . 131

XI. Легенда о происхождении и общественный строй скифов . . . 132
XII. Господа Смит и Спербер и три функции . . . 161
XIV. Беременность Хамыца и недуг уладов . . . 168

Волшебный сосуд . . . 173

XV. Чаша нюмарха и Нартамонга . . . 174
XVII. Скифские напитки . . . 182

Смерть и умершие . . . 187

XVIII. Похоронные обряды . . . 188
XIX. Умерщвление стариков . . . 199
XX. Бычья шкура . . . 205
XXI. Смерть благородных киммерийцев . . . 213

Транскрипция . . . 217
О библиографии . . . 218
Сокращения . . . 219
Указатель . . . 221
В. И. Абаев. Жорж Дюмезиль . . . 224
Литература . . . 228

Научное издание

Дюмезиль Жорж

СКИФЫ И НАРТЫ

Редактор *К. А. Геворгян*
Младший редактор *Н. Е. Серегина*
Художник *Н. Н. Ларский*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *З. С. Теплякова*
Корректоры *Л. Н. Дегтярева* и *М. К. Киселева*

ИБ № 15598

Сдано в набор 28.10.88. Подписано к печати 15.09.89. Формат 60×90$^1/_{16}$. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 14,5. Усл. кр.-отт. 15,25. Уч.-изд. л. 14,6. Тираж 24 000 экз. Изд. № 6509. Зак. № 772. Цена 2 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар 21

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

Книги Главной редакции восточной литературы издательства «Наука» можно предварительно заказать в магазинах Центральной конторы «Академкнига», в местных магазинах книготоргов или потребительской кооперации

Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу:

117393 Москва, ул. Пилюгина, 14, кор. 2, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»;
197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкниги», имеющий отдел «Книга — почтой»;
480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);
370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13 («Книга — почтой»);
232600 Вильнюс, ул. Университето, 4;
690088 Владивосток, Океанский пр., 140;
320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»);
734001 Душанбе, пр. Ленина, 95 («Книга — почтой»);
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»);
420043 Казань, ул. Достоевского, 53;
252030 Киев, ул. Ленина, 42,
252142 Киев, пр. Вернадского, 79;
252030 Киев, ул. Пирогова, 2;
252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);
277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга — почтой»);
343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга — почтой»);
660049 Красноярск, пр. Мира, 84;
443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»);
191104 Ленинград, Литейный пр., 57;
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
199044 Ленинград, 9 линия, 16;
220012 Минск, Ленинский пр., 72 («Книга — почтой»);
103009 Москва, ул. Горького, 19а;

2 р.

Ж. Дюмезиль

СКИФЫ и НАРТЫ

Автор рассматривает описания Геродота, связанные со скифами, в свете очень своеобразных «пережитков», выявленных еще в прошлом веке в жизни их прямых потомков — осетин и нескольких неиндоевропейских народов, вытесненных некогда, как и они, из Южной России в горы.